



**ANÁLISIS CRÍTICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO
DE FREDRIC JAMESON.
DISCURSO UTÓPICO PARA LA TRANSFORMACIÓN DE LA
SOCIEDAD Y LA DEFENSA DEL DÉBIL**

Tesis presentada por el doctorando **D. Alberto González Pascual** al Departamento de Derecho Público de la Universidad Pablo de Olavide como requisito para la obtención del título de Doctor en Pensamiento y Análisis Político, Democracia y Ciudadanía.

Programa de doctorado Pensamiento y Análisis Político, Democracia y Ciudadanía.

Director: **Profesor titular Rafael Rodríguez Prieto.**

**Noviembre
Noviembre, 2015
Sevilla, España**

**Universidad Pablo de Olavide
Programa de Doctorado**

Pensamiento y Análisis Político, Democracia y Ciudadanía

**ANÁLISIS CRÍTICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO
DE FREDRIC JAMESON.
DISCURSO UTÓPICO PARA LA TRANSFORMACIÓN DE LA
SOCIEDAD Y LA DEFENSA DEL DÉBIL**

Elaborada por

Alberto González Pascual

Como requisito para la obtención del
Título de Doctor en
Pensamiento y Análisis Político, Democracia y Ciudadanía

Director: **Profesor titular Rafael Rodríguez Prieto**

**Noviembre, 2015
Sevilla, España**

ÍNDICE

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN. TEORÍA VIVA..... | 6 |
| 1. El reto diacrónico..... | 7 |
| 2. El metacomentario como estrategia política..... | 14 |
| 3. Estructura de la investigación: hipótesis y objetivos..... | 27 |
| CAPÍTULO PRIMERO. EL MARCO DEL MARXISMO: CRÍTICA CULTURAL DEL CAPITALISMO..... | 34 |
| 1. Marco general..... | 35 |
| 2. Materialismo histórico: conciencia, antagonismos de clase social y reificación..... | 45 |
| 3. Superestructura y base. Causalidad expresiva y causalidad estructural..... | 68 |
| 4. Desempleo y teoría del valor..... | 81 |
| 5. Caso de metacomentario: la esclavitud y su abolición como desarrollo del capitalismo en EEUU..... | 100 |
| CAPÍTULO SEGUNDO. MÁS ALLÁ DE LA ESTÉTICA: FORMA E IDEOLOGÍA..... | 130 |
| 1. Ideología y forma..... | 131 |
| 2. Marxismo y estética..... | 174 |
| 3. Cartografía cognitiva y estética espacial | 193 |
| 4. En la senda espacial del artefacto financiero como manifestación de la acumulación de capital..... | 213 |
| 5. Caso de metacomentario: visión colonizadora y representación ideológica del tercer mundo en el filme posmoderno “ <i>Capitán Phillips</i> ”..... | 219 |
| CAPÍTULO TERCERO. LA POSMODERNIDAD: PROGRESO TARDÍO..... | 239 |
| 1. Resistencia y reacción..... | 240 |
| 2. El sublime histórico | 258 |
| 3. Epílogo y prólogo: revisitando la posmodernidad dentro del siglo XXI..... | 277 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO CUARTO. EL CAMBIO A LARGO PLAZO Y LA ESTRATEGIA DE LA DIALÉCTICA | 286 |
| 1. Las profundidades del método..... | 287 |
| 2. El sorprender de Hegel..... | 303 |
| 3. La razón dialéctica vista por Jean-Paul Sartre. | 318 |
| CAPÍTULO QUINTO. LA DEFENSA DEL ESLABÓN MÁS DÉBIL: LA CREATIVIDAD DEL PENSAMIENTO UTÓPICO..... | 329 |
| 1. Puntos de arranque para la dialéctica de la utopía. El epicentro en Moro..... | 330 |
| 2. La esperanza revolucionaria de Ernst Bloch..... | 357 |
| 3. El discurso utópico de la ciencia-ficción. El viaje interestelar y la longevidad expandida como límites en lo posmoderno..... | 374 |
| 4. La revelación para recuperar al oprimido desposeído..... | 398 |
| 5. Corolario final: la compensación de la explotación por la transformación de la consciencia..... | 414 |
| CONCLUSIONES | 419 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 427 |

INTRODUCCIÓN

TEORÍA VIVA

1. El reto diacrónico

En la actualidad y desde la segunda parte del siglo XVIII se viene cultivando intensamente la idea de que existe una dinámica interna en la cultura. Tal apelación, en el sentido de concebir la realidad del objeto histórico como parte de una característica “evolución desde dentro” (naturalmente su movimiento), no es sino la forma ideológica bajo la que se ha ido encapsulando todo aquello que “nosotros”, los hombres y mujeres de nuestro tiempo globalmente considerados; y más particularmente las clases antagónicas y, con mayor frecuencia todavía, las subclases contenidas en la misma oposición y que son representadas unas veces por los agentes críticos y en otras ocasiones por los diseñadores de las políticas del Estado social; hemos ido construyendo, aprendiendo y reproduciendo dentro de los límites de ese denominador heredado y expandido que es la *cultura moderna*: siendo la unidad mínima de su creencia de naturaleza molecular la homogeneidad como fin último pues, tal y como ocurre con las leyes del capitalismo tardío, en ella se termina por fijar un punto de entrada desde donde se iguala la demanda por lo homogéneo con otra que tiene que ver con el sentimiento de orden, que es utópico en su trasfondo, capaz de traer para disfrute del sujeto el placer, procedente tanto del futuro como del pasado, que tanto desea para liberarse. Pero antes de tratar de entender siquiera el porqué y de quién surge ese interés por materializar, como realidad histórica, la homogeneidad, viene bien clarificar aquello que debe entenderse por *cultura*, lo que permitirá asimilar más fácilmente los objetivos y los desarrollos de esta investigación.

Así, para la noción de cultura, desde la perspectiva de la conciencia moderna, distinguimos dos significados básicos: el primero de ellos contiene en su alcance todas las actividades y todo el trabajo que forma parte de la práctica de las artes y las ciencias, de aquello que popularmente se ha codificado como el conjunto de las disciplinas intelectuales, estructuradoras de las creencias propias de la sociedad postindustrial del conocimiento (quedando aquí clasificadas tanto la acumulación provista por la “*alta cultura*” y los descubrimientos científicos, como la acumulación que deriva de la cultura de masas). El segundo significado resulta más general y consecuentemente de mayor alcance, abarcando toda la tecnología, todas las costumbres, todas las creencias religiosas, todos los valores sociales y políticos, y toda la organización social, militar y económica de un pueblo o una

comunidad. Ocurrirá que se apelará sincopadamente tanto al arte como al pensamiento filosófico y económico que caracterizan a una sociedad o, dicho de otro modo, al utilizar la noción de cultura se irá realizando y desrealizando (en el sentido de Sartre) uno y otro significado, puesto que son concurrentes entre sí ¿Acaso alguien puede decir que existe o ha existido en un espacio u objeto *más allá* de la cultura? El sujeto, la clase y la comunidad reciben sus categorías mentales, sus hábitos de pensamiento, su idioma, su psicología, su religión e incluso sus enfermedades de, al menos, la influencia de la cultura en la que existen materialmente. Puede darse y se da el caso de aquellos que se levantan contra una cultura concreta, que la rechazan y la niegan, pero aplicando el método dialéctico y atendiendo a la historicidad necesaria para cada caso particular no resulta extraño observar que es la cultura que se ataca la que está activando en el discurso de aquellos “inconformistas” los propios contenidos de su razón e, incluso, el estilo de la forma en la que representarán su descontento, pudiendo creer estos que pueden imaginar lo que está “más allá”. El proyecto modernista siempre contuvo una regla contradictoria y claramente utópica, que yace en las oposiciones que transportan sus textos, esto es, entre lo regresivo y lo progresivo, entre lo abierto y lo conservador, entre lo cerrado y lo colectivo: es posible que las personas puedan apartarse de la cultura en la que nacen y crecen, de modo que un lector, un espectador y, a la postre, el arquetipo de un ciudadano para aquellas sociedades con instituciones burguesas formalmente democráticas, puedan llegar a colocarse en una posición diferente a la que les vino históricamente determinada, lo que implicará el reconocimiento de una situación singular que les permitirá juzgar, aprobar o condenar, y hasta revisar, la cultura de la que ellos mismos son producto. La ideología de la cultura moderna (y de su posterior disfraz en lo posmoderno) comienza con una aceptación netamente consciente: la función “orgánica” del pensamiento y del arte es liberar al individuo de su cultura, permitiéndole colocarse en un espacio social desde el que hacer uso de un juicio autónomo y de una suficiencia perceptiva que le sirve para romper con la tiranía del ambiente, infiriendo que el deseo de la sociedad es el deseo del individuo cerrado en la *pura actividad creadora* (he ahí el eslogan central de la utopía liberal soñada por la burguesía: la libertad de pensamiento, la libertad en el arte y la libertad económica). Sin embargo, el reto político de esta premisa sobre cómo vivir binariamente (entre el bien y el mal) dentro de la realidad social, aspira a responder solventemente una pregunta central: ¿Es verdad? ¿Es verdad para nuestra sociedad? ¿Es verdad para nuestra clase social?

Para trascender críticamente a la ideología modernista, la presente investigación adopta el método de Fredric Jameson, una propuesta interpretativa rica, original y holística emanada de los desarrollos realizados por Marx, Hegel, Sartre, Althusser, Barthes, Freud, Luckás, Adorno, Deleuze, Lévi-Strauss, Benjamin, Frye y otros muchos más. Un método que analizaremos en profundidad para entender y trascender al texto (ya sea literario, cinematográfico, pictórico o arquitectónico) como objeto cultural recipiente de la mentalidad de la época y del arte, tomando conciencia de que este último no siempre dice la verdad, de hecho ni siquiera se aproxima, y no indicando el camino correcto resulta que su influencia termina generando falsedades, problemas irreales que, sin embargo, de forma mítica habitúan a las clases sociales a creer cotidianamente en su existencia objetiva, mezclándose el mundo de las ideas con el mundo de las experiencias, y es en tal torrente mistificado donde las ideologías y el aparato libidinal encuentran su campo de batalla en el que las valencias de lo contradictorio dejan su huella en la historia. Precisamente, ante el misterio que entraña este proceso, la ciencia propuesta por Marx se convierte en una exigencia ineludible para introducirse en la realidad material, dado que por detrás de la apariencia de los hechos funcionan leyes que no resultan fácil ni directamente observables por efecto de la propia opacidad que destilan sus causas. Es por ello que para Jameson, el pensamiento de Marx y algunos de los desarrollos marxistas posteriores, son herramientas de trabajo esenciales para correlacionar la instancia de la superestructura (política-ideológica) con la instancia de la base económica (infraestructura), especialmente en el sentido de cómo se transforman los contenidos de las funciones sociales relacionadas con la cultura y lo político, adquiriendo la ideología una serie de caracteres específicos que provocan que las relaciones de los hombres con ellos mismos y con la realidad imaginada operen como mecanismos centrales de la legitimación del poder y de la producción cultural sobre la que descansa.

Siguiendo con el gen de la contradicción, el capitalismo que se diagnostica en adelante, incluidos aquellos modos interpretativos que surgen a su alrededor como proyectos para garantizar su propia reproducción y mitigar sus efectos destructores, muestra una evolución dinámica desde el plano de las sociedades pre-capitalistas (focalizadas en la búsqueda metafísica de la verdad con un cariz religioso dominante) hasta el plano del economicismo contemporáneo (donde las leyes económicas se han legitimado como leyes objetivas para ser impuestas a la sociedad como las auténticas fuerzas de la naturaleza, proyectando a la mercancía como el determinante de la gobernabilidad y la organización del Estado social). Este paso supone el epicentro de la revolución cultural del capitalismo (que a

su vez, como se profundizará, permite una revolución en el modo de interpretar la religión), alienando dentro de su modo de producción la aspiración de acceder a la verdad absoluta: su función ideológica se esfuerza por presentar un catálogo de “verdades eternas” que estructuren la cultura moderna con la ambición de tener la propiedad de ser transhistóricas (igual de ciertas para todas las sociedades y pueblos), impulsando su expansión global con el reto de implantar la homogeneización (por consiguiente, en el utillaje de fabricar tales especificidades transhistóricas, el racismo y el antisemitismo se convierten en parte de un culturalismo no eliminable), al mismo tiempo que negándose a tomar el mundo como unidad de análisis y al sistema capitalista como un proceso totalizador (lo que permite a las instituciones ideológicas del sistema capitalista atribuir las desigualdades existentes a las dinámicas locales e internas de los denominados míticamente como “países fallidos”).

Jameson se enfrenta, por delante de todo lo demás, a lo que él mismo denomina como “*constructos diacrónicos*”: descomponer la construcción del sujeto que realiza la clase burguesa a través de la expansión del capitalismo pero una vez ha pasado dicho constructo por la desintegración “esquizofrénica”¹ que caracteriza nuestra época, tan fundamentalmente contradictoria. Esta postura diacrónica es su signo esencial para no perder de vista en ningún momento, por muy lejos que uno explore en busca de nuevas mutaciones teóricas, la perspectiva historicista, vinculando las lecturas del pasado con nuestras experiencias del presente y la influencia que la sociedad del consumo de masas provoca en la forma y el

¹ Jameson parte del trabajo realizado por Deleuze y Guattari para elucidar cómo funciona la lógica del deseo a la hora de configurar las relaciones de clase y la producción social. Así, el deseo se concibe no ya idealistamente como una carencia del objeto real, sino advirtiéndole que el deseo es “productor”, de manera que el deseo y su objeto forman una unidad o “maquina”: el deseo produce lo real, y es la producción *deseante* lo que en realidad es la producción social (en un caso, la libido de la *máquina deseante* puede cargar el campo social existente a través de diferentes formas de represión, o bien puede conectar a este campo social con el deseo revolucionario). La analógica que desarrollan Deleuze y Guattari se dirige hacia la demostración de que el capitalismo produce en el sujeto una carga esquizofrénica inevitable: << Cuando decimos que la esquizofrenia es nuestra enfermedad, la enfermedad de nuestra época, no queremos decir solamente que la vida moderna nos vuelve locos. No se trata de modo de vida, sino de proceso de producción. No se trata tampoco de simple paralelismo, aunque el paralelismo ya sea más exacto, desde el punto de vista del fracaso de los códigos, por ejemplo entre los fenómenos de deslizamiento creciente en todos los estratos de la sociedad industrial. De hecho, queremos decir que el capitalismo, en su proceso de producción, produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión, pero que no cesa de reproducirse como límite del proceso. Pues el capitalismo no cesa de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella; no cesa de rechazar su límite al mismo tiempo que tiende a él. >>. Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 1985, p. 40.

significado de esas experiencias o, dicho de otro modo, de cómo la superestructura hegemónica se reapropia dialógicamente del sentido último que adquieren estas una vez han sido transformadas con el dictado “así sea” de la función ideológica dominante en el Estado social. El anhelo definitivo de Jameson reside en dejar indicada lo que denomina como “*la silla vacía*”² reservada todavía para una producción cultural colectiva que se situé *más allá* del realismo y del modernismo, más allá incluso de las valoraciones convencionales de la ética, una producción capaz de representar lo colectivo de un modo que no ha sido realizado hasta ahora porque antes será necesario dejar atrás nuestro mundo.

Como iremos viendo, la crítica cultural de Jameson es plenamente consciente, en línea similar con diversas identificaciones practicadas simultáneamente por Lyotard y Derrida, de que los aparatos ideológicos del Estado social en su afán de reproducir su legitimación en las clases, se apropian políticamente de la esfera científica y artística para que la *Bildung* no comporte exclusivamente el saber de estas, con la correspondiente adquisición causal de conocimientos para los individuos, sino que, como integrantes de la superestructura, sea a través de ella, como forma universal, por la que queden legitimados en sí como prescriptores sociales a la vez que portadores del saber (“*lo que implica que la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia no puede dejar de coincidir con la persecución de fines justos en la vida moral y política*”³). He ahí el constructo para delimitar lo que debe ser el sujeto legítimo en base a la historia universal del “*espíritu*”⁴). Las respuestas que aporta Jameson para

² Véase la declaración de intenciones de Jameson al inicio de su obra *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. Routledge, London, 1983, p. 12.

³ Véase Jean François-Lyotard. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984, p.66.

⁴ El Discurso Rectoral de 1933 de Martin Heidegger para su toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo-en-Brisgau, es un ejemplo característico para reconocer el destino sistematizado que la evolución post-idealista alemana tenía reservado para la ciencia y, por extensión, para el fin último de la cultura, inoculando las nociones de destino, raza y trabajo en el artefacto histórico de lo *espiritual*, convertido así en el Sujeto que valida el saber: << *No conoceremos la esencia del saber en su más íntima necesidad, en tanto que -hablando del "nuevo concepto de la ciencia"- nos contentamos con negarle a una ciencia, demasiado de hoy día, la independencia y la incondicionalidad. Este hacer meramente negativo y que no alza sus miras por encima de los últimos decenios, llega a ser a la larga un remedo de un verdadero esfuerzo por la esencia del saber. Si queremos comprender la esencia del saber, tenemos que afrontar primero un problema de decisión: ¿Ha de seguir el saber existiendo para nosotros o hemos de permitir que sea empujado a un rápido fin? Ni siquiera que el saber deba existir siempre es algo necesario en absoluto. Más si el saber ha de existir, si ha de existir para nosotros y por nosotros, ¿bajo qué condición podrá subsistir realmente? Solo si volvemos a someternos a la pujanza del comienzo de nuestra existencia histórico-espiritual. Ese comienzo es el orto de la filosofía griega. Ahí el hombre occidental,*

desenmascarar este conflicto se insertan en un proyecto de esperanza⁵ (“*dialéctica colectiva*”) según el cual, el saber crítico será aquel que permita la representación de la acción real de un sujeto autónomo, de tal modo que los textos (su creación, recepción e interpretación) al igual que los conocimientos científicos, caminen hacia *justificarse* y transformase en medios para que el sujeto práctico, la clase oprimida, logre zafarse de la reificación. La correlación marxista quedaría denotada en una doble dirección: por un lado, *la función crítica debe servir a los fines del sujeto práctico*, que culminan con la emergencia de una comunidad que es autónoma. Y en la otra, consecuentemente a partir de la anterior, el camino del socialismo queda inferido como una marcha hacia la *construcción de un sujeto verdaderamente autónomo*.

sumido en su raza en virtud de su lengua, se levanta por primera vez frente al ser en su totalidad y lo interroga y lo comprende como el ser que es. Todo saber es filosofía: lo sepa y quiera, o no. Todo saber tiene sus raíces en aquel comienzo de la filosofía. >> . La traducción de este discurso está tomada de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, volumen III, número 10, San José, julio-diciembre de 1963, pp. 183-184.

⁵ << Hemos sugerido que la vocación de la dialéctica consiste en la trascendencia de esta oposición hacia una lógica colectiva “más allá del bien y del mal”, a la vez que anotábamos que el lenguaje de los clásicos del pensamiento dialéctico no ha logrado históricamente superar esta oposición, que solo puede neutralizar mediante el juego reflexivo a través de esas categorías. Ni es tampoco particularmente sorprendente, si consideramos al pensamiento dialéctico como la anticipación de la lógica de una colectividad que todavía no ha llegado a ser. En este sentido, proyectar un imperativo del pensamiento en el que lo ideológico se capte como lo mismo, en cierto modo, que lo utópico, y lo utópico como lo mismo que lo ideológico, es formular un interrogante al que una dialéctica colectiva es la única respuesta concebible. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 231. Por lo tanto, Jameson busca un engranaje para asociar constructivamente la hermenéutica negativa marxista (en el sentido de distinguir que en el círculo hermenéutico, el intérprete, al tratar de introducirse objetiva, comparativa e históricamente en relación al contexto del autor de la obra, está estableciendo los límites de nuestra comprensión; en el caso del marxismo, cuando cae en establecer rígidamente una relación instrumental a la hora de desmitificar la superestructura en función de las relaciones de producción) con una hermenéutica positiva con alcance utópico, dotada de un atributo de subjetividad que permite al intérprete llegar a la persona que habla, pero también llegar a captar lo que no es aparente, y ante la opacidad del texto poder acceder al sentido de lo simbólico y de lo inconsciente, proponiendo equivalentes a los presupuestos de Paul Ricoeur y la vía fenomenología, y derivados de, entre otras alternativas, el impulso utópico de Ernst Bloch, la noción de Mijail Bajtín de lo dialógico, y de la propuesta revolucionaria que un texto estético es capaz de contener y que también la Escuela de Frankfurt se esforzó por mostrar cómo se podía revelar; fórmulas que le permiten una conexión enriquecida con la vía de la crítica ideológica propuesta por Marx.

Como bien advirtió el crítico literario Lionel Trilling⁶, la importancia de la idea del hombre en una cultura no ha hecho en los últimos dos siglos más que ganar presencia entre todas las concepciones interpretativas de la historia, ya sea la materialista estructural, la psicoanalítica o la noción de tradición imbuida en el modelo hermenéutico de Gadamer. Tal influencia ha establecido una interrelación entre lo que representa *el hombre-en-una-cultura* y lo que es *el hombre-en-una-comunidad*, aun siendo enunciados asociados a espacios diferentes, el ideario implícito que se reparten (el destino individual versus la realización colectiva, el libre arbitrio versus la programación, la providencia versus Eros y Tanatos) nos sitúa en una posición intelectual predispuesta a la observación de insuficiencias y errores en nuestra situación cultural, con un síntoma circular que está presente cualquiera que sea la crítica que sea practicada: la expresión de la creencia en que el hombre puede verdaderamente llegar a ser lo que en realidad es, totalmente humano. Un fin que será posible solo para el escenario en el que el todo aquello que forma parte del entorno cultural o bien que queda bajo él, al fin, quede dereificado y en efecto armónico con las mejores tendencias del hombre (he aquí una semilla que comparten el proyecto humanístico liberal, la crítica marxista y la freudiana⁷). Para Jameson, el marxismo tiene la potencia de subsumir otros métodos y sistemas de interpretación con la ventaja de que los límites de aquellos pueden rebasarse sin temor alguno a la vez que los hallazgos que obtienen pueden retenerse mediante una “*historización radical de sus operaciones materiales*”⁸ (de este modo, el contenido del

⁶ Véase Fredric Jameson. *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. University of California Press, Berkeley, 1979, p. 3. Véase también la obra de Lionel Trilling. *Más allá de la cultura y otros ensayos*. Lumen, Barcelona, 1968, p. 137.

⁷ << *La literatura se ocupa esencialmente del yo; el específico objeto de que se ha ocupado la literatura en los dos últimos siglos ha sido el yo en su constante lucha con la cultura. No podemos mencionar el nombre de siquiera uno entre todos los grandes escritores del moderno período cuyas obras no se hayan ocupado, de un modo u otro, de esta lucha, y por lo general lo han hecho con carácter explícito y apasionado. No existe siquiera un escritor que no haya dicho que el yo formula unas legítimas exigencias que ninguna cultura puede tener esperanzas de llegar a satisfacer. Este firme convencimiento de la existencia de un yo separado de la cultura es, como bien sabe la cultura, el más noble y fecundo logro de esta.* >>. Trilling, *op. cit.*, p. 147.

⁸ Veamos su alcance en el siguiente comentario a propósito de la novela *La vieille fille* (*La solterona*) de Balzac: << (...) *una oposición entre la elegancia aristocrática y la energía napoleónica, que la imaginación política trata desesperadamente de trascender, generando los contradictorios de cada uno de esos términos, generando mecánicamente todas las síntesis cuyas lógicamente disponibles, a la vez que permanece encerrada dentro de los términos del doble lazo original. Semejante visión no debe tomarse como la articulación lógica de todas las posiciones políticas o posibilidades de la Restauración, sino más bien como la estructura de una fantasía política particular, como el mapa de ese particular “aparato libidinal” en el que se invierte el pensamiento político de Balzac —quedando*

análisis del texto así como el propio analista pasan a forma parte del “*fenómeno por explicar*”⁹, esto es, fusionándose para ser parte del texto en sí).

2. El metacomentario como estrategia política

Fredric Jameson es el primero en admitir que el fracaso de la modernidad conllevó el creciente desprestigio para el mundo académico del valor de la exégesis, la interpretación y el comentario. En el último cuarto del siglo XX, por múltiples motivos que iremos viendo en el curso de esta investigación, se ha centrifugado la curiosidad por el contenido y el significado de los símbolos para, a cambio, proporcionar al receptor (lector, espectador y público en general) una satisfacción sustentada, casi exclusivamente, en el formalismo y, consiguientemente, “*en el rechazo de todas las presuposiciones sobre sustancia y naturaleza humana, y en la sustitución del sistema metafísico por el método*”¹⁰.

Para Jameson, lo central del comentario interpretativo adquiere su modo de operar a través del símbolo, que él pretende *recuperar* y *distinguir*. “*Recuperar*” como función crítica,

entendido que no estamos distinguiendo aquí entre fantasía y alguna realidad objetiva sobre la cual se “proyectaría”, sino más bien, con Deleuze o con J. F. Lyotard, afirmando semejante fantasía o estructura protonarrativa como el vehículo de nuestra experiencia de lo real. >>. Jameson, op. cit., p. 39.

⁹ En Jameson, el enfoque dominante para llevar a cabo la interpretación del texto debe ser el análisis de lo diacrónico sobre lo sincrónico, es decir, aun pudiendo establecer ciertas homologías de carácter estático (realizando cortes temporales para captar las causas de un momento concreto) en relación a la cosificación social existente, la invención estilística y las categorías narrativas en el momento de producirse el texto, lo que realmente le interesa más es relacionar esas dimensiones con el subtexto social en cuanto a los elementos más activos “*de la producción, la proyección, la compensación, la represión, el desplazamiento y cosas de ese tenor*”, permitiendo observar una posible relación entre la producción del lenguaje y el desarrollo de la producción de bienes. De este modo, Jameson establece una relación entre lo sincrónico-estático-semiótico y lo diacrónico-temporal-dialéctico. Su esfuerzo le lleva a tratar de primar la *noción* sobre el *concepto*. El primero (aportado por la crítica de Sartre sobre ciertas posiciones de Althusser y Foucault) lo considera más apto porque expresa la producción de una idea que se desarrolla temporalmente como una contradicción y su continua superación, siendo capaz de mantener en su evolución un componente de homogeneidad (al contrario, el *concepto*, de filiación estructuralista, al considerarse atemporal, asume que en la historia surgen *conceptos* sucesivos que son engendrados, uno detrás del otro, en el seno de una misma categoría). *Ibidem*, pp. 37-39.

¹⁰ Fredric Jameson. *Las ideologías de la teoría*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, p. 19.

negativa primeramente, de oposición frente a la ideología de mercado y frente al resto de desplazamientos mistificados que tratan de ocultar *lo que es* -lo real- y lo sustituyen por *lo que debe ser* -el mito- prensado por la moral hegemónica acoplada dentro del sistema de producción capitalista (y es que, tal y como sugiere Jameson, simplemente con la acción de nombrar un símbolo le estamos transformando en una alegoría). Y, en segundo lugar, poder “*distinguir*” entre lo que es relativo a su utilización -la del símbolo- como artefacto al servicio de la ironía; lo que le condena fácilmente a ser una fantasía vulgar o fallida opuesta al ingenio¹¹; de lo referido a su aplicación como expresión de una praxis política que no se conforma con los actos de resistencia, sino que busca estar al servicio de acciones que produzcan cambios en el estado de las cosas (he aquí el valor positivo que pretende aportar como ejercicio historicista, es decir, trayendo a la conciencia lo que anda en la base como un hecho y un significado olvidados). Por ende, la confrontación con la problemática real, con la apelación al mundo material, se convierte en el fin en sí del proceso mismo de interpretación, elevado de este modo a la categoría de pensamiento histórico en un sentido viconiano.

En la recepción de una obra de arte resulta primordial hacer uso de la paciencia para abstenerse de la pretensión inútil de resolver las dificultades rápidamente. Jameson desconfía

¹¹ Resulta útil comentar el singular análisis sobre la ironía que realizó Reinhold Niebuhr. Para él, la ironía se encuentra formada por una cadena significativa de contrarios en los cuales lo positivo -*como acción descriptiva*- se invierte -*como acción práctica*- hacia su vertiente negativa; la cuestión principal es que la ironía puede desaparecer cuando los involucrados toman conciencia de la contradicción o bien puede degenerar en el puro mal si se continúa enfatizando la distancia “irónica” de la relación que se vindica: << *Si la virtud se convierte en vicio por defectos ocultos de la propia virtud; si la fuerza se convierte en debilidad porque la fuerza caiga en vanidad en el hombre o la nación poderosa; si la seguridad se transmuta en inseguridad a causa de una confianza excesiva; si la sabiduría se convierte en locura porque no conozca sus propios límites. En todos estos casos la situación es irónica. La situación irónica se distingue de la patética porque la persona implicada en ella, comporta, por ese solo hecho, cierta responsabilidad (...)* En tanto que una situación patética o trágica no se resuelve porque una persona sea consciente de que está implicada en ella, la situación irónica, sin embargo, desaparece. >>. En el plano del comentario político, Niebuhr nos clarifica la aplicación de su análisis en el siguiente pasaje: << *Para poder triunfar frente a nuestro enemigo comunista tenemos que continuar embarcándonos en grandes aventuras colectivas o meternos a costosas disciplinas nacionales e internacionales y moderar la exageración de nuestra teoría con la sobriedad de nuestra práctica. Muchos jóvenes a los que se había asegurado que solo el individuo cuenta entre nosotros, han muerto en campos de batalla extranjeros. Nos hemos visto sometidos a esa irónica refutación de nuestro amado credo, porque ese credo es demasiado individualista para medir la dimensión social de la existencia humana y demasiado optimista para valorar los riesgos de la justicia que existen en toda comunidad, especialmente en la internacional.* >>. Véase Reinhold Niebuhr. *La ironía en la historia americana*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958, p. 14., y p. 34.

del concepto de “lectura final”, entendida como un pensamiento nítidamente revelador que lo deja todo zanjado y que, en cierto modo, como si fuera una ilusión óptica, parece estar al alcance de cualquiera, cuando en realidad lo que está ocurriendo es que alguien está adoptando una solución que ha sido elucidada previamente por otro, y a la que trata de aferrarse como si fuera la única interpretación posible, indiscutible, lo que no es otra cosa que “una suerte de complejo de inferioridad ontológico”¹². No obstante, Jameson, como no podía ser de otra manera, realizó una crítica lúcida y directa sobre la célebre posición defendida por Susan Sontag en su obra *Contra la interpretación*. Ciertamente, Sontag justificó su tesis cultural como un acto reflejo ante la supuesta agresividad con la que el intérprete contemporáneo abordaba la apariencia de las obras de arte hasta el punto de asfixiar el brillo de su estética e, incluso, el sentido de su existencia misma. A su juicio, a la hora de interpretar, el estilo moderno “excava, y en la medida en que excava, destruye; escarba hasta “más allá del texto” para descubrir un subtexto que resulte ser verdadero”¹³. Por supuesto que los *falsos dioses* a los que estigmatiza Sontag resultan ser eminentemente Marx y Freud (y, por extensión, sus respectivas “escuelas” de pensamiento aplicadas al arte y la literatura), hacedores de una hermenéutica que ella misma califica, aupándola hasta un nivel alegórico, como portadora de una “teoría impía” (una especie de falsa religión que obliga siempre a una búsqueda por detrás del *contenido manifiesto* del texto: la misión debe ser destapar su *contenido latente*). Jameson descuadra esta opinión, para empezar, explicando que si todo texto es privado de una interpretación de fondo, su disfrute solo tendría una temporalidad lineal y finita (la que dure el proceso de lectura o visionado). Además, la testarudez para negar la interpretación historicista del conjunto de una obra, afirmada y estructurada como un todo indivisible (de forma y de significado), ofrece dos caras, la primera le corresponde al propio autor o artista, que al aspirar a ser “*ininterpretado*”, provoca que la forma de su obra ocupe inútilmente todo el espacio que le correspondería por lógica a la esfera del contenido; la segunda cara representa la *deuda* del crítico, que al resistirse a ejecutar su labor interpretativa, desliza todo su foco de atención cognitiva hacia la estética que, como se examinará en el segundo capítulo de esta investigación, no carece de ideología, sino que es una de sus portadoras principales. La alternativa, claro está, reside en la afinidad natural hacia la hermenéutica, ya sea como generadora de un resultado positivo (la recuperación del

¹² Jameson articula su método particular con privilegiada simplicidad: << *Debemos aplicar al problema de la interpretación el método que he sugerido para la interpretación de obras individualmente problemáticas: no una solución o resolución frontal, sino un comentario sobre las condiciones de existencia del problema mismo.* >> . *Ibíd.*, p. 21.

¹³ Susan Sontag. *Contra la interpretación*. Alfaguara, Madrid, 1996, p. 29.

significado que una vez fue), ya sea como productora de un resultado negativo (la desmitificación de la realidad como proceso de saneamiento ante la falsa conciencia). Es en esta doble afinidad dónde Jameson postula su pulso político con ecos de Ruskin:

*El punto de partida para toda discusión genuinamente productiva de la interpretación no debe ser la naturaleza de la interpretación, sino la necesidad de la interpretación. En otras palabras, lo que necesita explicación en primer lugar es no cómo hacemos para interpretar correctamente un texto, sino más bien por qué deberíamos hacerlo.*¹⁴

En tal consideración, la función del crítico de nuestros días es reconectar el ejercicio de la crítica en su conjunto con un *retorno a los orígenes*, esto es, en relación con su constante toma de posición ante los hechos reales, la cual deriva de su afán por oponerse a sufrir el control de todo lo que domina y abunda para, acto seguido, provocar que los opuestos dialoguen entre sí, el símbolo se conecte con el artefacto político. El puente ha de quedar fundado en base al discurso y a la práctica por igual, por consiguiente, el resultado definitivo de su función es ofrecer una alternativa a las alternativas surgidas del desarrollo del Estado social burgués de nuestra época, “*permitiendo que las necesidades, intereses y deseos reprimidos puedan asumir las formas culturales*”¹⁵ que, simultáneamente, serán quienes las unifiquen dentro de una fuerza política común. En consecuencia, el comentario debe justificarse a modo de reflexión sobre su propia existencia: aportar la credencial que lo aúpa como *metacomentario*.

Lo que permitirá el acto de reescritura (que surge a partir del *metacomentario*) es dirigir el proceso de interpretación hacia una adición positiva entre la situación del analista y la situación de la obra que comenta. Este proceso, para Jameson, es el único capaz de evitar

¹⁴ Jameson, *op. cit.*, p. 22.

¹⁵ Otro crítico como Terry Eagleton se alinea con Jameson para advertir que la interpretación de los símbolos es en sí misma una herramienta con potencial para subvertir el poder político, aunque sea modestamente, y que, cuando menos, siempre será una estrategia eficaz para desocultar los procesos de explotación y las motivaciones reales de la clase dominante: << *La crítica moderna nació de una lucha contra el Estado absolutista; a menos que su futuro se defina ahora como una lucha contra el Estado burgués, pudiera no tener el más mínimo futuro.* >>. Véase Terry Eagleton. *La función de la crítica*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 140.

que las culturas que mueren no puedan ser “resucitadas”, por consiguiente, el único con propiedad para salvar, como mínimo en la mente del intérprete, un poso de persistencia, pues todavía aquellas características de significación estarán presentes en la realidad pese a su estado “*en ausencia*”. Así es como el crítico podrá aplicar la herencia recibida en su acto de interpretación sobre la producción de una cultura única a la que la historia del mundo se dirige, razón por la que se destapa el valor intrínseco de articular un proyecto de sincretismo que sea, él mismo, generador de una cultura mundial. Y para tener alguna oportunidad de realizar este proyecto no queda más salida que no renunciar al contenido¹⁶: practicar una interpretación de la cultura occidental, para abrirla, por naturaleza, a su herencia, a todas las herencias del pasado, de lo que fue para el significado y de su acoplamiento al presente del comentador.

En el curso de esta empresa, Jameson confronta con el formalismo ruso explicando el sentido operativo de este a la vez que destripa los límites y efectos de su método. Claramente, la esencia de aquel formalismo consistía en transformar al objeto sentido, haciéndolo extraño para la percepción con fin de descubrir su técnica interna (y no para descifrar su intención o propósito según la tradición aristotélica). Luego, la técnica del artista quedó reconocida como el medio más apto para mostrar la propia técnica del objeto de la naturaleza en el que decidía concentrar su función descriptiva. Dicho de otro modo, la meta de la técnica artística para el formalista es “*simplemente la producción de la obra de arte. Los significados de una obra, el efecto que produce, la cosmovisión que encarna se vuelven ellos mismos técnica: materiales que están ahí para posibilitar que la obra exista*”¹⁷.

Jameson sentencia al formalismo por su inaccesibilidad a la escala diacrónica; solo puede ser sincrónico. A la vez, el formalismo ruso que menciona, a partir de la Revolución de Octubre, tuvo dimensión no solamente en la producción de obras literarias sino también en la producción del incipiente arte cinematográfico europeo que, además, tuvo otro desarrollo paralelo, aunque con diferentes motivaciones, en la *avant-garde* de París de 1921: una especie de complejo cronotopo donde la influencia del surrealismo y las abstracciones ideadas por

¹⁶ Se trata de una apelación al valor superior que posee el significado de una palabra o imagen, independientemente de la forma que adopte, y sumándole el hipotético valor “extra-semántico” al situarlo en un contexto histórico específico. La máxima es la negación a la negación o renuncia al contenido. Véase la obra de Ian Buchanan. *Fredric Jameson. Live theory*. Continuum, Londres, 2006, p. 13.

¹⁷ Jameson, *op. cit.*, p. 23.

artistas como Viking Eggeling y Hans Richter, se mezclaron con las ondas de disciplina del *metodismo* procedente del montaje soviético y del utópico cine-ojo de Dziga Vertov, influyendo en la concepción del denominado “*cine puro*” promulgado por Jean Epstein y Germaine Dulac. Para Epstein, el argumento representaba la “mentira” del lenguaje cinematográfico, algo externo que le era *implantado*. Revindicado que el elemento universalmente central de la narratividad en el cine debía centrarse no en la historia sino en el movimiento, en el ritmo cinemático, en la estética que yuxtapone la percepción del mundo como una continuidad visual. Así es como la “máquina” se convirtió en el objeto del sujeto deseante contenido en el nuevo lenguaje a través del estilo del propio artista¹⁸. Pero volviendo por un momento al aludido formalismo cinematográfico ruso, surgió en su seno el método levemente “discrepante”(por egotista) de Serguéi Eisenstein, que intentó extrapolar la dialéctica materialista al uso de la puesta en escena y el montaje de imágenes, alejándose paulatinamente del mecánico discurso estético impuesto por el orden político oficial de su época. Eisenstein buscó aproximarse a un estudio de los símbolos como materia prima para codificar la condición humana¹⁹ (en cierto modo, su propuesta binaria fue a la vez un sistema

¹⁸ << En 1923, en su crítica de *La Roue*, de Abel Gance (ese grandioso drama en movimiento cuyo burdo sentimiento queda por fortuna compensado de alguna manera gracias a la visión maravillosamente cinemática del mundo de los ferrocarriles), René Clair exclama: “¡Ah! ¡Sí el señor Abel Gance dejara de insistir en que las locomotoras digan “sí” y “no”, atribuyéndole a un maquinista los pensamientos de un héroe clásico...! ¡Si creara un documental puro, él que sabe dar vida a cada detalle de una máquina, una mano, una rama, el humo! >> . Véase Siegfried Kracauer. *Teoría del cine. La redención de la realidad física*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 231. La cita de Clair se corresponde con René Clair. *Réflexion faite: Notes pour servir à l'histoire de l'art cinématographique de 1920 à 1950*, Paris, 1951, p. 53.

¹⁹ <<La descripción del ser humano no ha sido nunca el elemento central o más fundamental de mis obras. Según mi forma básica de pensar, he estado siempre más preocupado por el movimiento –movimientos de masas, movimientos sociales, movimiento dramático- y mi interés creativo se ha centrado más en el movimiento mismo, hacia los hechos y acciones en cuanto tales, que hacia la persona que los realiza (...) Pero eso no supone en absoluto que el eslogan “todo está en el hombre” me sea ajeno. Al contrario, cuando más en profundidad se analiza el tema del presente estudio, con más insistencia tomamos conciencia del grado en que “todo está en el hombre”, y de que ni el más mínimo elemento de una imagen auténticamente viva de una obra puede producirse o despuntar si no se origina a partir del hombre y de la condición humana. >> . Eisenstein, en su tratado sobre el montaje y la puesta en escena, utiliza en uno de sus capítulos sobre la analogía entre la lógica para la yuxtaposición de imágenes y los fundamentos de la arquitectura, una deducción que bien podría acoplarse al mismo “hilo rojo” postulado por Jameson. Así, el director ruso recuperó la anécdota de las ocho representaciones en relieve del escudo de armas de papa Barberini, Urbano VIII, que se encuentran ornando las dos caras externas de los cuatro zócalos de las columnas del baldaquino que recubre la tumba de San Pedro en Roma. Tanto el baldaquino como la decoración de los zócalos fueron realizados por Bernini en 1633. Es conocido que

marxista, por su aceptación de que la significación del texto surge por la determinación de las relaciones sociales, pero unido a un sistema metafórico, pues, para él, la imagen debía estar “viva” y solo podía estar viva por medio del valor alegórico que era capaz de desatar). En definitiva, un método orientado a expresar la “*realidad mental*” en la forma de propuestas con naturaleza ideológica, dando preeminencia a la capacidad semántica de las imágenes, en unas ocasiones de una forma absurdamente obvia y en otras mediante concatenados apabullantemente herméticos.

Por supuesto, situándonos en el extremo contrario al de un esfuerzo premeditadamente ideológico, puede ocurrir que tanto en un filme de suspense como en una novela detectivesca, por “razones de estructura interna”, ninguno de los dos necesite de un comentario externo, dado que las tramas respectivas pueden lograr una valoración equivalente al hecho de estar “bien resueltas”, sin más; a priori, textos huérfanos de un añadido extra-semántico con valor político. Pero, paradójicamente, si esto ocurre, Jameson advierte que la aparente falta de necesidad de una interpretación se convierte, ella misma, en un hecho que debe investigarse. La razón principal que esgrime es que la trama, si persuade al lector o al espectador, es porque deriva de un “*todo completo, interconectado, una única sustancia, formada y plena de sentido*”, y por tal razón, la sociedad sobre la que se sustenta como representación, es perfectamente juzgable en cualquier instante, porque es la sociedad quien ofrece las materias primas con las que la trama logra erigirse. Así, por ejemplo, la trama en cualquiera de los

representan una “*tremenda sátira de mármol*” (en cada uno se reconocen las fases del embarazo de una mujer, desde la concepción hasta el parto). Con esta secuencia, aparentemente lineal, inconexa con respecto a un supuesto marco o contexto y, por ello, prácticamente indiscernible salvo para los iniciados en el “enigma”, Bernini se burló del papa como venganza (al no conceder el matrimonio a la hermana de uno de los humildes discípulos del arquitecto, que había quedado embarazada por el sobrino del propio Barberini). Lo que le interesa a Eisenstein no es la historia como anécdota, o si es verdadera o no, sino demostrar el modo en el que se reconstruye el significado original mediante una yuxtaposición de objetos que estaban previamente separados entre sí: << *La respuesta al enigma está enteramente en el hecho de que la imagen completa, la “imagen” verdadera de esta expresión en montaje solo emerge en la yuxtaposición secuencial de los encuadres que la forman. Cada escudo por sí mismo no quiere decir nada. Vistos aisladamente, por sí solos, son mudos. Pero en la combinación de los ocho, y en conjunto con la tumba de San Pedro y la basílica toda, resuenan a lo largo de los siglos como un devastador panfleto contra los saqueadores y bandoleros que se ocultan bajo la tira papal. Por sí mismas, las imágenes, las fases, los elementos del conjunto son inocentes e indescifrables. Se cae en el meollo de la cuestión solo cuando se yuxtaponen los elementos en una imagen secuencial. Ese es el método del que se sirvió, en el mismísimo corazón del catolicismo, para quedar codificada durante siglos una acerba sátira de su triple corona.* >>. Véase S. M. Eisenstein. *Hacia una teoría del montaje* (Volumen 1). Paidós, Barcelona, 2001, p. 28 y p. 107.

filmes policíacos de Michael Mann coincide con aquel comentario de Goethe sobre la capacidad de significación de lo estilístico como retrato de lo social, es decir: “*mis intereses van hacia la encarnación de las ideas*”. Luego, por un lado, la lógica de los acontecimientos no exige que tengan que ser transformados en una imagen final como síntesis de un desplazamiento que se inicia en un preconcepto, y que tiene su evolución hasta un fin predeterminado. En el otro lado, la *idea formal* es trabajada de un modo sensorial, apelando a la experiencia, y no de un modo abstracto.

La otra especificidad del realismo, además de la trama, es lo que ha quedado englobado en la categoría de novela psicológica o filme psicológico, donde los elementos de referencia pasan a ser, primero, la unidad de personalidad (en vez de la unidad de acción) y, segundo, el “punto de vista” o identidad²⁰. En esta modalidad, el punto de vista se convierte en el código expresivo que manifiesta la “*creciente atomización de nuestras sociedades*” (en el sentido de designar el crecimiento desmesurado de la esfera privada a costa de la pública, con el reconocimiento de individuos cada vez más aislados, más resentidos, más fragmentados en múltiples intereses que tratan de satisfacerse de un modo competitivo en vez de uno basado en la cooperación con el resto de miembros de la sociedad). Simultáneamente, lo que ha ocurrido es que el uso intensivo del punto de vista, especialmente en la temporalidad de lo posmoderno, ha degenerado en un aplanamiento incremental de la lógica de las tramas, de modo que el tiempo de la mente lo ocupa todo en detrimento de los mecanismos lógicos de las acciones, lo que ha incurrido en que la interpretación adquiera de nuevo cierta preeminencia²¹.

²⁰ << Lo que es relevante de la novela psicológica para nuestros objetivos es que en la novela de punto de vista, en la que poco a poco la acción del libro llega a coincidir con la conciencia del héroe, la interpretación se vuelve a interiorizar, pasando a ser inmanente a la obra misma, porque ahora es la figura del punto de vista la que desde dentro del libro, reflexionando sobre los significados de sus experiencias, hace para nosotros y ante nuestros ojos el trabajo real de exégesis. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 27. La tendencia a incorporar, como preferencia estilística, el proceso de exégesis en la mónada del personaje se observa en las obras cinematográficas de Terrence Malick con el uso intensivo de la voz interior, en off sobre la imagen y la música.

²¹ << En cada página, un libro como “El almuerzo desnudo” se acerca a la intensidad alucinatoria de una película o de un sueño, una suerte de narcosis de la percepción sensorial. Pero a la larga a la mente le saltan los fusibles, y sus funciones abstractas, creadoras de estructuras, reaparecen subterráneamente; la razón, uno está tratando de decir, trabajando inconscientemente, es incapaz de dejar de establecer esas referencias e interconexiones cruzadas intrincadas que la superficie del trabajo parece negar. >>. He aquí que la obra se parte en dos permitiendo entrar al interprete en su búsqueda de la raíz, con la ilusión de

El último eslabonamiento que tiene anclaje en el metacomentario viene prescrito a través de la hermenéutica freudiana, tal y como sancionaba Sontag. Pero mediante una versión sincopada del método (que aparca lo principal del mapeo del inconsciente y del resto de sus tropos), concentrada en la variación compuesta por el *síntoma* versus la *idea reprimida* (por analogía, “disfraz” versus “mensaje disfrazado”). La pepita de oro potencial que aporta esta vía al comentario radica en la posibilidad de identificar a un Censor *que el mensaje debe eludir*.

Jameson cierra su crítica a Sontag aludiendo al ensayo *La imaginación del desastre* (igualmente contenido en *Contra la interpretación*), dedicado a las materias primas de los filmes de ciencia ficción. Jameson, en principio, reconoce como acertados los análisis vertidos por Sontag, para quien este tipo de género tiene dos propiedades esenciales que marcan toda su evolución: (i) La estética de la destrucción²² (ii) Un mensaje moral explícito en el argumento, relacionado con los efectos de la ciencia y la predestinación de ciertas tecnologías para el desarrollo de la historia. En resumen, elementos de trama y de simbología, a menudo rudos y simplistas en general (indicando que Sontag tenía como antecedentes de su comentario, que data de 1965, exclusivamente los filmes de los años cincuenta y sesenta). Es entonces cuando Jameson interviene para invocar que detrás de todo ese análisis de la forma, de todo lo expresivo que es evidente (porque es significativo de algo), todavía hay otros significados por desvelar que residen por debajo de la distracción del espectáculo expuesto

descifrar el pictograma secuencial. Este sendero de razonamiento permite a Jameson llegar a identificar el modo que adopta la función interpretativa en la particular concepción formalista que es el estructuralismo, para quien todos los niveles organizativos de la vida social son sistemas de *signos* que forman lenguajes propios: << *Los estilos de vestimenta, las relaciones económicas, las maneras de la mesa y las gastronomías nacionales, los sistemas de parentesco, el aparato de publicidad de las sociedades capitalistas, las leyendas cosmológicas de las tribus primitivas, incluso los mecanismos de la topología mental de Freud, son todos sistemas de “signos” basados en percepciones diferenciales y gobernados por categorías de intercambio y transformación.* >>. Ibídem, p. 28. Jameson reconoce que el origen de esta premisa se encuentra en las obras de Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. Akal, Madrid, 1991; y de Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz, Buenos Aires, 2009.

²² << *Naturalmente, las películas son flojas allí donde las novelas (algunas de ellas) son fuertes: en lo científico. Pero en lugar de una elaboración intelectual, pueden proporcionar algo que las novelas nunca podrán proporcionar: elaboración sensorial. En las películas participamos en la fantasía de vivir la propia muerte y, lo que es más, la muerte de las ciudades, la destrucción de la humanidad misma (...) Así, el cine de ciencia ficción está relacionado con la estética d la destrucción, con las peculiares bellezas que pueden procurarnos los estragos, la confusión.* >>. Sontag, *op. cit.*, p. 278.

ante nuestra percepción. Reclama la introspección como una actividad para alcanzar la revelación. Así pues, para el caso del cine de ciencia ficción al que se refiere Sontag, Jameson contrapone que en la representación de la figura del científico y de su espacio productivo (principalmente el laboratorio) hay latente un significado casi místico sobre la importancia social de este gremio, pero no en cuanto al estatus acogido bajo la forma de prestigio adquirido, sino en el hecho de ser imaginado como un profesional con un cierto poder, es decir, con autonomía, ya que escapa de los controles productivos del mundo capitalista tal cuales son ordenados en el desarrollo industrial que envuelve a la inmensa mayoría de las clases trabajadoras de las economías occidentales, emergiendo -mediante su reconstrucción imaginaria- un espacio de ilusión, con carácter escapista, proyectado desde la represión para alcanzar un placer aplazado o, dicho con otras palabras, germinando una fantasía cuya precondition es la propia necesidad de la gratificación simbólica que se acumula en la representación de cómo es la vida y el sentido social que tiene el trabajo de un científico²³. La otra variable de la fantasía que, a juicio de Jameson, está vertebrando el inconsciente político de estos filmes tiene que ver directamente con la exaltación de una unidad de sentimientos y valores para los “tiempos de guerra” como reacción colectiva ante una amenaza de extinción permanente²⁴ (algo así como traer a primer término un lazo de solidaridad por el hecho de pertenecer al grupo de los “supervivientes”, estableciéndose un elemento de contrapeso frente a la ideología del conformismo y la impotencia).

Otro ejemplo con similares reminiscencias pero más cercano al momento en el que se encuentra la sociedad de consumo de nuestros días (y que sirve, además, como un caso práctico de aplicación de un metacomentario jamesoniano originalmente aportado por el autor de esta investigación) se puede extraer del filme estadounidense *Blackhat* (2014) de Michael

²³ << Y con esto no me refiero al prestigio externo o la función social, sino más bien a una clase de sueño popular colectivo sobre la condición del propio científico: su trabajo no es un trabajo real, pero tiene poder e importancia crucial; su remuneración no es monetaria, por lo menos el dinero no le parece un objetivo; hay algo fascinante sobre su laboratorio (el taller hogareño amplificado a un estatuto institucional, una combinación de fábrica y clínica), sobre el modo en que trabaja de noche (no está atado a la rutina o a la jornada de ocho horas); sus propias operaciones intelectuales son caricaturas del modo en que los no-intelectuales imaginan el trabajo intelectual y el conocimiento libresco. >> . Jameson, *op. cit.*, p. 34.

²⁴ << (...) la violencia superficial de las obras está doblemente motivada, porque también puede ser vista como una ruptura de la rutina del aburrimiento de la existencia de la clase media, y puede contener dentro de sí impulsos de resentimiento y venganza frente a la no realización de la fantasía inconsciente que así se ha despertado. >> . *Ibíd.*, p. 35.

Mann, donde el personaje principal de la trama, Nick Hathaway, representa la construcción mítica, de cariz posmoderno, de un hacker informático, es decir, el paradigma de una tipología de fuerza de trabajo o de nuevo gremio profesional adscrita al sublime digital, a través del cual se expresa el reflejo de un descontento individualizado con el funcionamiento cultural y económico del sistema político occidental que ni siquiera el hiper-desarrollo tecnológico ha sido capaz de corregir. El modo de actuar de Hathaway es consignado como una forma de anarquía apolítica, una modalidad de activismo carente de un *logos* reformador y colectivizado pero que está en abierto conflicto con las reglas “ocultas” que impone el Estado social y la hegemonía del capitalismo a escala global. El atractivo de Hathaway para el espectador contemporáneo se mueve desde la soledad psicológica con la que comienza el personaje, como convicto “ilustrado” apartado del mundo exterior (siendo subrayado que es conocedor del texto seminal de Jean-François Lyotard; lo que percibimos cuando en la celda de la cárcel donde cumple condena el protagonista, en el inicio del primer acto, se reconoce un ejemplar de la obra de aquel sobre la posmodernidad junto a otra igual de significativa de un segundo filósofo francés, Jacques Derrida²⁵), hasta el convencimiento implícito de la

²⁵ La obra de Derrida que se alude en el filme es la compleja y singular *El animal que luego estoy siguiendo*. La interpretación sobre la simbología (significación latente) que aporta el hecho de que esta obra sea reconocible para el espectador, demostrando que el artista, al igual que el personaje, son autoconscientes de la cosmovisión del texto, nos lleva a realizar la siguiente deducción: Derrida denuncia que la definición de hombre en la tradición racionalista ha tenido lugar con la forma de contraposición a todo lo que no le corresponde al animal, buscando el borrado en la condición humana de todo rastro de animalidad, en tal sentido se despoja a los animales de la razón, la cultura, y el resto de elementos sensibles constructores de un *logos*. Así, el “animal”, término que engloba e iguala a todas las especies, queda siempre por debajo del hombre; lo que permite ejercer la violencia sobre todas ellas: << (...) no se trata solamente de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (...), se trata también de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto puro, riguroso, indivisible en cuanto tal. >> . Al trasladarnos desde este punto de vista hasta el nivel del comentario del filme, surgen dos hilos de desarrollo. El primero, el más evidente, quedaría relacionado con la lógica de los mecanismo internos tanto de la trama como del retrato psicológico del personaje, es decir, con la causalidad mecánica que articula la conciencia crítica de Hathaway: su marco ideológico sería sensible a planteamientos políticos y filosóficos relacionados con la conservación del planeta y el agotamiento de los recursos naturales por la producción del capital. El segundo hilo, como intención ideológica, surge del esfuerzo formal del director por mostrar el desarrollo de las comunicaciones de Internet como si estuviera siendo una fase evolutiva (tanto geológica como biológica) del conjunto del planeta pero producida por las relaciones de producción de la estructura global del capitalismo (de hecho, las primeras imágenes con las que se inicia el filme expresan el aspecto de la Tierra desde el espacio envuelta por una densa red policroma tejida por infinitos flujos de energía eléctrica transportando las “órdenes” del sistema, a modo de visión “oculta” de la realidad física que es revelada explícitamente al

necesidad de ser un apátrida en busca de un diálogo de cooperación mutua con el Otro, esto es, con el “gigante” mundial que sigue los pasos de EEUU en el desarrollo del capitalismo global, representado en el filme por el personaje de Chen Dewai, un experto en crímenes informáticos del ejército de la República Popular de China (que además de convertirse en su aliado, argumentalmente coincide que fueron compañeros durante su época de estudiantes talentosos en el Instituto Tecnológico de Massachusetts; símbolo de la “Universidad Global”).

Buena parte de la gratificación simbólica surge de observar cómo estos dos *artesanos digitales*, con sus conocimientos basados en el dominio del lenguaje o “código” de programación, son capaces de subvertir la relación de fuerzas del sistema (la desublimación se desencadena a partir de la noción de individuo atomizado y fragmentado que desea vengarse de la estructura global de producción; para el caso de esta trama deponiendo a otro hacker, un criminal que provoca catástrofes naturales para alterar los mercados financieros y acumular capitales mediante la especulación. Luego, surge por oposición política el duelo entre la figura del hacker con sensibilidad humanística, frente al esquemático hacker cruel, codicioso e inhumano que destruye el compromiso moral que ideológicamente le es connatural al capitalismo). Por último, destacar que también hay presente tras el espectáculo sensorial habitual en el formalismo del director, un ensalzamiento de otra necesidad productiva, tratada como una amenaza a la estabilidad: la urgencia de producir nuevos trabajadores con la capacidad de dominar el nuevo código -la programación de las máquinas y del Internet de las cosas-. Así es como, en este ejemplo, la llamada a la unidad colectiva tiene su confluencia en la nueva estructura “lingüística” que conecta y garantiza el funcionamiento social y económico global, y que necesariamente hay que reproducir y conservar frente a la incertidumbre que afecta no solo a la posición de supremacía del etnocentrismo y sus instituciones, sino también a la transformación en curso del trabajo asalariado²⁶ como categoría de producción.

espectador). Véase Jacques Derrida. *El animal que luego estoy siguiendo*. Trotta, Madrid, 2008, p. 162.

²⁶ En 2013, durante la Computer Science Education Week el presidente de Estados Unidos, Barack Obama, a través de un vídeo subido a *You Tube*, pidió a las nuevas generaciones de estadounidenses que no se conformaran con consumir videojuegos o apps, sino que fueran sus creadores. En general, los incitó a que dejaran de ser consumidores pasivos de tecnología y que aprendieran a hacerla funcionar. Aunque Obama no dijo explícitamente que todos los niños, así como aprenden a leer y escribir, deberían saber programar, ideológicamente sí se incluyó ese significado en las intenciones del mensaje a través de los comentarios posteriores de los medios de comunicación, incitando a una reacción para que el ciudadano individual así

En resumen hasta aquí, el metacomentario propuesto por Jameson queda estructurado como una *herramienta para la fascinación* (en el sentido de producir un *encantamiento* que habilita el milagro de la desreificación o bien, en el sentido propuesto por Horkheimer y Adorno, una herramienta para anular la fascinación por medio del “*desencantamiento del mundo*”), puesto que mediante su aplicación práctica permite la experimentación de una obra de arte de un modo todavía mucho más elaborado, descendiendo hasta la base (lo que es más primitivo o el “*contenido original*”) que consciente e inconscientemente causa las partes constitutivas de los significados del texto, y que al interpretarla puede revelar aquello que es el objeto prohibido (lo censurado o escondido por el lenguaje). En tal aspecto, *lo que se esconde* y, por efecto, *lo que se finge*, deviene por la transmutación del capital en un movimiento que va, por así decirlo, *del mundo de la Iliada al mundo del Edipo Rey*. Por consiguiente, si en lo arcaico la humanidad estaba ciega (ningún hombre podía saber si el resultado de sus acciones sería bueno o malo) y eran los dioses quienes le encaminaban a que cumpliera con lo proyectado, en el tránsito a lo racional surge un elemento nuevo: la idea de *phthonos* (la envidia de los dioses), que designa la noción de que el éxito excesivo provoca un riesgo sobrenatural, que se torna realidad cuando uno se gloria de él en exceso²⁷. Entonces, la analogía podría ser que el no-miedo ni a la pérdida ni a la culpabilidad son los significados enjaulados en el objeto prohibido por el capital (que es parte de lo que se expondrá en el desarrollo de la investigación tanto como credencial de demostración como de aportación crítica con valor). El capital, como antes lo hacían los dioses, puede regatear dosis de felicidad a los hombres dado que desconfía de todo aquel que no tiene miedo a los peligros de lo que reside fuera de sus límites conocidos, y también del que, a su vez, no se siente culpable por su indiferencia ante la sobredeterminación (descrita por Heródoto como aquello que estaba planificado antes de la voluntad de los hombres aunque, simultáneamente, siendo - la historia- el resultado de los propósitos humanos. Mientras que en el desarrollo categorial iniciado por Marx y continuado por Althusser, la sobredeterminación implica la influencia - epistemológica- de los materiales originarios de los que emanan todas *las condiciones y las formas de la conciencia*). La angustia que provoca el capitalismo se convierte así en una

como el conjunto de las instituciones nacionales tomen medidas para protegerse en el futuro de aquellos “sospechosos” que dominan los lenguajes de programación y que pueden condicionar las libertades de todos. Véase la consulta (realizada en julio de 2015) en: <http://www.usnews.com/news/stem-solutions/articles/2013/12/09/obama-helps-kick-off-computer-science-education-week>

²⁷ Véase el estudio sobre el “*phthonos*” en la obra de E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 41-42.

opresión con una significación prácticamente religiosa que encadena la siguiente secuencia de enunciados de carácter moral pero con alcance mítico: (e) comienza con la ofensa primitiva del éxito excesivo castigado por la deidad *-el mercado-* (e') el siguiente paso es la producción del *koros -el estatus-* (la complacencia del hombre a quien le ha ido bien) (e'') que a su vez engendra la *hybris -la dominación-* (la arrogancia de palabra y de pensamiento). Esta tripleta toma el disfraz del desligamiento del individuo de los lazos de la tribu y de la familia como exaltación del triunfo individual y de la libertad sustentada en la democracia, quedando latente el espectro de la culpabilidad por el lazo roto con la antigua solidaridad. En definitiva, el capital no ha dejado de producir culturalmente (y prácticamente de la misma forma a como se inició en el siglo IV a. C. en la antigua Grecia) la idea de que la libertad individual es el fin último de la vida, e igualmente ha reproducido, aunque transformadas en cuanto a sus formas dentro de las relaciones sociales, las mismas debilidades y defectos que tenía la consciencia del hombre hace 25 siglos.

3. Estructura de la investigación: hipótesis y objetivos

El impulso para realizar esta investigación y la forma de llevarla a cabo responde a una necesidad de aprendizaje crítico y de acompañamiento dialéctico a través de los senderos recorridos por Fredric Jameson en el desarrollo de su producción científica de carácter eminentemente político, cultural y filosófico, con la esperanza de captar en mayor profundidad la realidad histórica que envuelve el proyecto colectivo en el que este investigador participa con sus amigos, familiares y vecinos en este mundo.

Por lo tanto, el método desplegado en dicho acompañamiento no ha tenido ni el sentido ni el fin de la replicación o de la duplicación, sino el fin y el sentido del ensanchamiento y el desvelamiento de nuevas singularidades en las mismas regiones, es decir, sentir en el propio movimiento intelectual y vital la energía y el agotamiento de la experiencia dialéctica, revelándose la partes de la unidad inmanente en el fragor del cambio de las valencias entre los polos opuestos. Así es como, con el aliento de Jameson metido dentro del cráneo, no se ha dirigido la mirada estrictamente hacia el pasado sino para inmiscuirse estratégicamente en él. Y es así para que los muertos retornen al presente transformados, es decir, para que cobren nueva vida pero estando de “nuestro lado”, que es el lado de la utopía,

aquel que aspira a erradicar el sufrimiento de los débiles y la categoría de los explotables, un lado; un lado, no obstante, necesariamente no exento de angustia y de contradicciones.

La forma de realizar esta experiencia ha adquirido de manera general la morfología del ensayo crítico, una forma que tan magistralmente utiliza Jameson para exponer su reflejo del mundo en el análisis de los textos de otros, aunque, sin duda, el desarrollo aplicado en la presente investigación ha sido todavía más recto. Y esto ha sido así, en primer lugar, por la necesidad de aplicar clasificaciones analíticas para separar lo textual de lo cultural y de este modo facilitar el entendimiento en el diálogo que se establece entre la identidad del investigador que hace la metacrítica y el otro. En segundo lugar, en cuanto al rigor de la cita, que ha respondido a las exigencias del *homo scriptor* postulado por Walter Benjamin. Y en tercer lugar, porque en el desarrollo de esas mismas citas al pie, este investigador ha practicado una forma de narración específica para abrir efímera y dialécticamente los descubrimientos que se acumulan en el cuerpo central del texto de la investigación, siendo aquí reconocida la deuda de la inspiración con el estilo heurístico de la razón dialéctica de Jean-Paul Sartre (consecuentemente, en un gran número de citas se podrán encontrar comentarios del investigador deliberando y sintetizando singularidades originales y relevantes para los descubrimientos de la investigación, y los fragmentos completos de las obras citadas deberán cumplir con el propósito de completar una experiencia viva de la palabra y el lenguaje como punto de encuentro entre la objetividad del fenómeno de la realidad y la subjetividad del pensamiento).

Así pues, el ensayo, como antes que Jameson sintetizó Theodor Adorno, ha permitido que esta investigación pudiera sumergirse en los fenómenos culturales como en una segunda naturaleza. Y aquí se comparte con este último su premisa política esencial en cuanto a que:

(...) para el ensayo, la cultura no es un epifenómeno por encima del ser que haya que destruir, sino que más bien el objeto de su crítica, lo que postula, es lo subyacente mismo, la falsa sociedad. Por eso, para el ensayo el origen vale más que la superestructura. Su libertad de elección de los objetos, su soberanía frente a todas las prioridades del hecho o de la teoría las debe a que

*para él todos los objetos están en cierto sentido a la misma distancia del centro: del principio que embruja a todos.*²⁸

En el desarrollo de la presente investigación uno de los hallazgos probables que se pondrán a prueba es si escudriñar el pasado puede ser útil o eficaz para reconstruir en el presente un contexto significativo que sea portador de nuevas indicaciones, y, quizás, si los elementos resucitados pueden supeditarse a nuevos conceptos revolucionarios en cuya acción pueda prolongarse la negación inherente a todo proceso creativo. Es por ello que en el esfuerzo de interpretación se ha puesto a prueba la praxis sobre casos concretos (en la forma ya anticipada en el epígrafe anterior del *metacomentario*), siendo lo importante no que la *palabra* del investigador sea tomada como destello de una verdad absoluta pero sí, al menos, como una *palabra viva*, que no regresa vacía, y que así logra el reconocimiento del Otro al haber reflejado el mundo como una imagen invertida de la verdad, es decir, destapándola como no-verdad.

Tal y como confesó en su momento Erich Auerbach, la confianza de la investigación ha sido entregarse a un análisis crítico culturalmente multidimensional sabiendo que “*nadie puede sintetizar el conjunto de la vida moderna, y que hay una perdurable ordenación e interpretación de la vida que surgen de la vida misma*”²⁹ y que son precisamente aquellas que se esbozan en cada caso, emanadas desde el interior de cada texto, las que pueden emerger a la consciencia desde las profundidades. Por lo tanto, no se ha establecido un marco histórico que sea lineal en el desarrollo del pensamiento de Jameson como vertebración de la investigación, sino que ese desarrollo ha sido tomado como una totalidad que aún se haya en proceso de formación, donde sus hallazgos brillan aleatoriamente según coincidan o no con el proceso de interpretación del investigador. Con la huida de un esquema temporal lineal (aunque se han dado más coincidencias de las esperadas) se ha pretendido descifrar lo oculto en una temporalidad totalizadora que, eso sí, se construye como un proyecto narrativo orientado funcionalmente a la liberación de los explotados y las posibilidades de proliferación del pensamiento relativo a lo nuevo -que es la esperanza de la utopía- manifestado en la

²⁸ Theodor Adorno. “*Notas sobre literatura*”. *Obra Completa*, vol. 7. Akal, Madrid, 2003, p. 28.

²⁹ Erich Auerbach. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 550.

crítica realizada sobre diferentes textos. Entre tanto, como es necesario desocultar el misterio de lo que se realizará en la investigación, se puede explicitar que otros de los objetivos-premisa que se pondrán a prueba se pueden reducir o simplificar apriorísticamente en:

- (i) Experimentar si el pensamiento dialéctico es capaz de transformar los antagonismos de clase social en una sistematización de la crítica política orientada a lo utópico.
- (ii) Experimentar si el marxismo es central y decisivo para la realización de la esperanza aglomerada por la crítica de Jameson, un pensador que ha sido indexado taxonómicamente en las teorías de la posmodernidad y la textualidad de la crítica literaria, como si perteneciera a un pensamiento débil que el progreso histórico del capitalismo fuera a sepultar en el olvido para siempre, como un esfuerzo ideológico infructuoso o nada fecundo para impulsar el proyecto de la felicidad de los hombres, quizás condenado antes de tiempo a ser una voz que entrará en la cadena eterna de las voces de los más débiles.

Argumentalmente, el primer capítulo está dedicado a la descripción y análisis del método del materialismo histórico y la dialéctica aplicada a la crítica de la economía política desarrollado por Marx y Engels. Por lo tanto, se presta una especial atención a las categorías creadas por ambos para cuadrar el funcionamiento oculto y complejo del capitalismo y de las relaciones sociales de producción. La investigación fijará las intersecciones de este sistema de pensamiento con el método particular de Jameson. También, dentro de este capítulo se atenderá debidamente a una de las herramientas o nociones de interpretación más originales de Jameson: el *inconsciente político* y su enraizamiento principal con el método crítico de Louis Althusser Finalmente, se realizará un extenso *metacomentario* en el que se analizará el *ideologema* de la esclavitud en la cultura de EEUU.

El segundo capítulo expone una lateralidad de perspectivas para analizar la forma estética de las obras de arte como manifestación última de la ideología, aplicando como referencia principal el marco de Georg Lukács por un lado y el de Roland Barthes por otro. Asimismo, aquí se realizará una investigación cuidadosa desde la perspectiva religiosa de la relación entre la ideología y la estructura del lenguaje mítico del cristianismo, recayendo el foco especialmente sobre la alegoría como figura política de transgresión o de control social.

Para ello, se realiza una revisión de los diferentes niveles de lectura de la Biblia a partir del marco de Northrop Frye como huella de la lucha de las clases y el espectro del inconsciente político de la época, en relación con las reinterpretaciones históricas sufridas durante la Edad Media y el inicio del capitalismo moderno, empalmándolas con sus derivaciones directas sobre la construcción de la identidad individual y la configuración burguesa del matrimonio, entre otros ejemplos. A continuación, se analizará la noción de *cartografía cognitiva* desarrollada por Jameson y su complementariedad con la dialéctica de la producción del espacio de cosas dirigido por el capitalismo en oposición a la producción del espacio social, propuesta por el marco crítico de Lefebvre. Finalmente se realizará un detallado *metacomentario* sobre un texto cinematográfico como ejemplo de fantasía reflectaria de la geopolítica internacional pergeñada por la industria cultural del imperialismo estadounidense.

El tercer capítulo se centra en la posmodernidad como periodización equivalente al estado de plenitud del capitalismo contemporáneo, atendiendo a los fenómenos de la esquizofrenia o histeria y la ideologización de la mercancía cultural diagnosticados por Deleuze, Lacan y Lyotard.

El cuarto capítulo se presenta como una exploración para comprender y penetrar, al menos parcialmente, en el sistema de pensamiento de la dialéctica. Para ello, se analizarán críticamente, primero, la lógica de pensamiento de Hegel, y, después, se hará la inmersión en la razón dialéctica de Sartre. Entre ambas fluirá la dialéctica materialista engarzada por Engels y sus repercusiones sobre la teoría del conocimiento.

En el quinto capítulo se desemboca en un análisis de las formas principales de utopía y su transcendencia o peligrosidad para el Estado social y el mercado, diferenciado entre impulso y sistematización. Se harán *metacomentarios* analizando las propuestas utópicas de Thomas Moro y Edward Bellamy. Después se profundizará en la noción de impulso utópico de Ernst Bloch. A continuación, el *metacomentario* se centrará en el relato de ciencia ficción, atendiendo a varios casos de textos cinematográficos y literarios y observando a través de ellos las reminiscencias con el pensamiento trascendentalista de Emerson y Thoreau. Inmediatamente después se recorrerán los presupuestos del mesianismo de Walter Benjamin y la dialéctica negativa de Adorno y sus correspondientes acoplamientos metodológicos para cultivar lo “nuevo”. Y finalmente, se atenderá a la utopía entendida desde la perspectiva teológica de la liberación de los pobres y explotados tanto desde la rama protestante de

Thomas Müntzer como desde la católica de Ignacio Ellacuría, para observar el potencial de sus aportaciones como mecanismos para impulsar la renovación en el pensamiento político de la utopía.

De fondo, el orden elegido para los capítulos responde a una estructura narrativa de carácter geométrico, a tenor de la cual el proyecto debe ir avanzado progresivamente los conceptos, nociones y fundamentos pero no linealmente, sino dialécticamente estando todos ellos conectados y desplegados a la misma distancia los unos de los otros, de manera que al avanzar se puedan ir pulsando estímulos de pasajes y fragmentos ya analizados y otros que anticipan ideas y problemas con los que se irá confrontando en páginas posteriores. Además, el hilo conductor de esta geometría dinámica ha sido que el investigador llegará al concepto de utopía, en el último capítulo, lo mejor experimentado posible, tanto de teoría como de praxis, para poder relacionarse con los resortes de ese tipo de pensamiento a partir de algunos de sus textos de referencia. Hay que enfatizar que el norte de la brújula y el efecto de la gravedad de toda la investigación siempre ha de ser el marxismo, tanto su ciencia como su lenguaje. Otro factor que se debe poner de relieve atañe a que, como se podrá comprobar a lo largo de todos los capítulos, los múltiples casos de praxis sobre textos literarios y cinematográficos que se tratan han respondido a un criterio de inmediatez, en el sentido de haber sido influyentes y masivamente distribuidos en los términos del consumo cultural occidental predominante en los últimos cuarenta años (así como siendo reflejos parciales o repeticiones completas de otros textos igualmente influyentes y anteriores en la historia de la cultura). Lo relevante para entender su selección (y no la de otros diferentes) ha sido la magnitud de su potencial para manifestar elementos útiles para alcanzar una mejor comprensión del método y el pensamiento político de Fredric Jameson, que es el núcleo de esta investigación.

Como colofón a esta introducción ya solo cabe señalar que en ningún caso se tratará en esta investigación de abrir nuevas vías de comunión entre capitalismo y socialismo (pues de esa confrontación solo podrá salir uno menos troceado que el otro, pero, eso sí, sin que olvide el ganador que nunca deberá perder de vista que el Otro contradictoriamente le seguirá siempre a su espalda), sino entre el socialismo y la humanidad. Cuando la corrupción física y mental irrumpen en las generaciones de los hombres de la cultura, solo la poesía puede ser capaz de limpiar el Jardín para que pueda recomenzar la lucha. Por ello, tampoco se afirmará aquí que en ausencia de la teoría el pueblo no podrá nunca organizarse como fuerza material

para transformar el estado de las cosas en el mundo, pero sí se dirá que mediante la teoría dialéctica las exigencias para la Gran Transformación podrán resultar más factibles de satisfacer. Es este el reto para la vida de cada hombre despierto que busca la *terra firma* auténtica en el fondo de las cosas, hasta *sus últimas consecuencias*.

CAPÍTULO PRIMERO

EL MARCO DEL MARXISMO: CRÍTICA CULTURAL DEL CAPITALISMO

Si apartas el mal que hay en tus manos / y no albergas en tu tienda la injusticia,
Entonces alzarás tu rostro limpió, / te sentirás firme y sin temor;
Te olvidarás entonces de la prueba, / como agua pasada la recordarás.
Más radiante que el mediodía tu existencia, / la misma oscuridad se hará una aurora.
Seguro vivirás, cargado de esperanza; / bien protegido, habitarás tranquilo.

Job 11, 14-18

1. Marco general

A la hora de seleccionar un punto de inicio desde el que ir desgranando no solamente el pensamiento original de Fredric Jameson, sino el proceso heurístico, fundamentalmente dialéctico, que ha fundamentado el proceso de evolución y crecimiento intelectual contenido en su obra de crítica y reflexión, resultaba necesario arrancar desde el corazón teórico que ha proporcionado forma particular y esencia conceptual a la mayor parte de sus herramientas de deducción e interpretación: el “método” de Karl Marx y el modo de encajar el materialismo histórico en sus objetos de estudio. Por esta causa, resulta pertinente estructurar, en primer lugar, una visión de las partes generales que conforman el pensamiento de Marx. A continuación y en paralelo se irá encajando el particular análisis que ha prodigado el propio Jameson de cada una de ellas, a menudo con la mediación incorporada de recursos sintetizados por otros pensadores marxistas y, finalmente, se hará un esfuerzo por aportar una cierta transformación a sus conclusiones mediante un comentario crítico particular.

El equivocadamente bautizado como *determinismo histórico* diseñado por Marx no puede entenderse sin recalcar que su análisis de la realidad que construye el sistema de producción capitalista siempre se desarrolló simultáneamente con otro análisis complementario, consistente en reconocer el impacto que tendrían aquellas estructuras, con su funcionamiento específico, sobre la conciencia de los hombres³⁰, descifrando el

³⁰ << La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presenta todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material (...) La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los

desfiguramiento probable, reconocible y oculto, tanto de la conciencia teórica como de la conciencia espontánea. El sistema de pensamiento latente en esa búsqueda inabarcable de la verdad, de su representación en relación con la totalidad y lo Real, ofrecía un punto de interés superlativo para Jameson, es decir, su sentimiento de pertenencia con el modo de pensar del filósofo alemán se establece al compartir con él un anhelo por recordar lo que una persona ha vivido, pero siempre unido al heroísmo épico de “traer” a la vez toda la conciencia que se tuvo de lo vivido. El tiempo se convierte para ambos en un fenómeno que no es eterno³¹ sino inacabable, dado que aspiran a discernir analíticamente y entresacar dialécticamente la realidad pasada junto a la conciencia que tuvimos de ella (y oponerla a las paradojas del presente), a la postre guardada en un movimiento circular constante, puesto que a medida que el cambio afecta a la realidad, poco a poco, la conciencia de ella va mudando³². Así es como la crítica practicada por Marx penetra, de la misma manera que lo hace un cuchillo afilado en mantequilla templada, en cómo se origina la construcción subjetiva de la realidad y los síntomas que aquella produce sobre la conducta económica, artística y política de los hombres, de tal manera que lo material y lo teórico, lo tangible unido a la conciencia de lo que

hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la reina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco de hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancado de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancado de su proceso de vida real, se expone también al desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso de vida. >>. Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Akal, Madrid, 2014, p. 21.

³¹ << Incluso después del “final de la historia”, parece persistir una curiosidad histórica de tipo sistémico general, más que meramente anecdótico: no solo saber que va a ocurrir a continuación, sino una ansiedad más general por el destino o la suerte en sentido amplio de nuestro sistema o modo de producción como tal -un destino a propósito del cual la experiencia individual (de tipo posmoderno) nos dice que tiene que ser eterno, mientras que nuestra inteligencia nos sugiere que este sentimiento es de lo más improbable, sin ofrecernos a cambio, sin embargo, un escenario plausible para su desintegración o su sustitución-. Parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; puede que esto se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación. >>. Fredric Jameson. *Las semillas del tiempo*. Trotta, Madrid, 2000, p. 11.

³² << La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. >>. Ibídem, p. 21.

representa lo tangible, resultan de un proceso cognitivo guiado por la razón pero sin que ella, en verdad, haya tomado conciencia de sí misma. No es el método de Marx una limitadora filosofía determinista empeñada en mostrar lo que sucede necesariamente en cualquier circunstancia. La filosofía de Marx, como apuntó Raymond Aron, es <<una filosofía de tipo hegeliano, que se podría denominar “inmanentista”³³ o “monista”, y que pretende descubrir, recurriendo al análisis de la realidad existente, cuál es la razón de ser, el objetivo de lo que es. Analizando el Estado tal como es, se puede descubrir lo que debe ser, porque ese “debe ser” está, por así decir, implicado en la razón semiconsciente que la crítica descubre en la realidad. >>³⁴. Por su parte, Jameson, en su última aproximación marxíologa referida al estudio del Tomo I de *El Capital*, en 2011, nos muestra su posicionamiento no solo con respecto al texto, sino con el “modelo” en su conjunto, indicando el reto que todavía queda por hacer:

Los economistas burgueses están ocupados en ofrecer soluciones prácticas a las crisis desde dentro del sistema, y dentro del mercado a los problemas surgidos por la inflación o la estanflación, el crecimiento o la recesión; quieren corregir el sistema en una dirección u otra, pero no teorizarlo como totalidad, que es la ambición de Marx (y de la mayor parte de los economistas marxistas que le han seguido).

Ni esta teorización es un proyecto filosófico, no tiene la pretensión de formular esta o aquella concepción del capital, ni la argumentación de Marx es filosófica, no pone en juego esta o aquella idea de la verdad; deberíamos advertir, sin embargo, que las objeciones al marxismo sí son filosóficas, puesto que reproducen las objeciones empiristas para el desarrollo de marcos como el de totalidad o sistema, que según ellos son entidades imaginarias. (Y es

³³ Con inmanentista se designa la oposición de la filosofía de Marx a lo trascendente, y al mismo tiempo se apunta la fusión entre teoría y praxis. Si al término, por ejemplo, le colocamos la lente marxista de Gramsci, el materialismo se convierte en lo *inmanente absoluto*, es decir, lo material surge como algo social e históricamente organizado por la producción, y a partir de ahí se produce la formación de la conciencia histórica del hombre. Véase Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Lautaro, Buenos Aires, 1955, p. 160 en adelante.

³⁴ Raymond Aron. *El marxismo de Marx*. Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 71.

*también verdad que las respuestas a estos argumentos adoptan a su vez una forma filosófica, una forma generalmente identificada como dialéctica).*³⁵

El criterio de Jameson opta por considerar que *El Capital*, como ocurre con toda la producción científica y artística de Marx, no puede catalogarse en una taxonomía simple y aislada del tipo bien obra filosófica bien obra económica, sino que trasciende varias esferas incluidas las de la sociología, la historia, la antropología e incluso alcanzando el grado de escritura de una obra literaria. Para él, el movimiento que impulsaba a que la mente de Marx no se conformase con lo fácilmente discernible fue su deseo de acceder a lo inteligible de la representación del mundo. Y es que para Marx³⁶, el modo de rasgar el velo que opaca la realidad a nuestra conciencia debía comenzar siempre a partir de la observación y de aprender a describir las contradicciones entre el Estado racional tal como debería de ser y el Estado tal y como era. A partir de esa confrontación, intuía que al fin se diferenciarían entre sí las luchas teóricas de la humanidad, contenidas en la religión, de las luchas prácticas de la humanidad, contenidas en el Estado político. Y es en ese combate por la historia como Jameson ya encuentra afinidad con el Marx de 1944, al considerar que:

³⁵ Fredric Jameson. *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*. Lengua de trapo, Madrid, 2012, pp. 22-23.

³⁶ << ¡Guerra al estado de cosas en Alemania! Claro que se halla por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica, pero sigue siendo objeto de la crítica, del mismo modo que un criminal, que se halla por debajo del nivel de la humanidad, sigue siendo objeto del verdugo. En lucha contra ese estado de cosas, la crítica no es la pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí sino un arma. Su objeto es su enemigo, al que no quiere refutar, sino aniquilar. Puesto que el espíritu de ese Estado social ha sido refutado. En sí, ese estado no es un objeto que merezca nuestra atención, y es algo tan despreciable como despreciado. La crítica en sí no necesita afanarse para comprender ese objeto porque lo comprende muy bien desde hace tiempo. Su ejercicio no es ya un objeto absoluto sino solo un medio. Es la indignación lo que constituye la esencia de su estilo patético, es la denuncia lo que constituye la parte más clara de su tarea. >>. Karl Marx. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-Textos, Madrid, 2014, pp. 47-48. Raymond Aron en la traducción que hizo de este texto para impartir sus célebres cursos sobre marxismo en La Sorbona (a diferencia de la traducción citada de José María Ripalda) consideró que resultaba más fiel a la intención de Marx sustituir el concepto de “estado de cosas” por “Estado social”. Un criterio que encuentra correlación en la obra de Jameson, especialmente en su interpretación del análisis de Louis Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado y el concepto de causalidad.

En cuanto a la teoría política, la pregunta tradicional -¿qué es el Estado?- ha mutado en su versión postcontemporánea en algo incontestable: -¿dónde está el Estado?-. Mientras, aquello que antes llamábamos poder, tan sólido y tangible en apariencia como una moneda de oro o, al menos, como un billete de dólar, se ha convertido en un objeto de juego etéreo de místicos y fisiólogos por igual. El problema de la representación ha forjado toda esta confusión desestabilizadora y puede decirse que la propia historia se ha desregulado, de modo que, si los dilemas de la representación son posmodernos e históricos, también puede decirse que la historia en cuanto a tal se ha convertido en un problema de representación.

Tal vez la teología podría haber hecho un mejor apaño con el capitalismo, dado que consiste en el libre juego de las categorías en el vacío, un ejercicio de figuración sin referente: una interacción dialéctica entre lo Uno y lo Múltiple, del sujeto y el objeto, de la circunferencia cuyo centro está en todas partes y es causa sui.³⁷

Para Jameson, el problema de la representación tiene que conectarse necesariamente con su conceptualización y su relación con la ideología y el mapeo cognitivo (herramienta jamesoniana que veremos más adelante). Según él, dado que la totalidad no es perceptible como tal, el capitalismo tampoco lo es “más que a través de sus síntomas”³⁸. De lo que infiere que toda representación es parcial, en el sentido de que es formada como una operación de fusión entre modos de interpretación, de construcción y de expresión muy heterogéneos³⁹ que, además, resultan ser articulados desde perspectivas, creencias y tradiciones culturales

³⁷ Jameson, *op. cit.*, pp. 24-25.

³⁸ *Ibíd.*, p. 26.

³⁹ << Así, por ejemplo, la clase social es al mismo tiempo una idea de sociológica, un concepto político, una conjetura histórica y un eslogan activista; por tanto, una definición en los términos de una sola de estas perspectivas aisladas está destinada a ser insatisfactoria. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 27. En relación a esta toma de posición resulta oportuno que diferenciemos también entre *división* de clases sociales y *opresión* de clases sociales. Para el caso de la división de clases sociales, esta puede explicarse como la distinción entre aquellos que producen y aquellos que no, lo que la hace compatible con una falta de sometimiento de la una frente a la otra. Mientras, enfrente, la opresión de clases implica una relación antagónica entre ellas, en la que aquellos que producen están subordinados a los que no producen.

diferentes, por consiguiente, el intento de representar el capitalismo se convierte en una absoluta inconmensurabilidad, de ahí que la dialéctica se active como una herramienta útil, la que más ventaja puede suministrar para extraer valor de significación a un modelo, el capitalismo, que se escurre siempre entre los dedos de la psique justo cuando cada uno intuye que está a punto de des-ocultar su cuerpo por completo y de una vez por todas. La representación comienza a partir de un proceso de captación, codificación y clasificación de los datos que le llegan al sujeto del mundo (estímulos que son reconocidos por la memoria inteligente⁴⁰ y que son eslabonados para formar temas). Se trata de un proceso de aplanamiento y asignación de elementos comunes en un sistema de categorías que, siendo manejables para la interacción social y económica, le permitan comprender y adaptarse a la ecología que le envuelve. Así, el individuo transforma esos “datos” en formas de representación para ajustar su conciencia (y en última instancia, su conducta). Si pasamos por las tres formas de representación fundamentales en las fases de evolución temprana y de maduración de los procesos cognitivos (representación enactiva, icónica y simbólica⁴¹), ocurre que, al final del recorrido, el conflicto político se sustancia en una relación de energía entre representación y representabilidad, lo que conecta con un diagnóstico de Freud⁴² de gran

⁴⁰ Con el término *memoria inteligente* se está designando a las conexiones que fusionan fragmentos de recuerdos (experiencias) para sintetizar pensamientos complejos: ideas nuevas y soluciones a problemas que “estallan” neuronalmente por medio de la confrontación entre procesos de análisis y la intuición. Véase Barry Gordon y Lisa Berger. *Intelligent Memory*. Viking, Nueva York, 2003.

⁴¹ Desde la perspectiva de la psicología y la teoría del aprendizaje, la representación enactiva surge de la necesidad que tiene el sujeto de representar los acontecimientos, los hechos y las experiencias por medio de la acción. La representación icónica, como mecanismo más evolucionado que el anterior, echa mano de la imaginación, valiéndose de imágenes, objetos y esquemas espaciales más o menos complejos para representar el entorno (este tipo de representación es la que domina sobre la serie de acciones que después proyectará la conducta). Finalmente, la representación simbólica va *más allá de la acción y de la imaginación*; los símbolos, como representaciones del mundo, se convierten en abstracciones conceptuales que permiten diseñar hipótesis sobre objetos y fenómenos nunca tocados ni vistos u observados como totalidades materiales. Véase Jerome Seymour Bruner. *Acts of Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, 1990.

⁴² En el método de Freud, para penetrar en los mecanismos de significación utilizados por el inconsciente, se considera vital la identificación de los procesos de desplazamiento para generar representaciones (como el que tiene lugar a través de la expresión cuando en un sueño ocurre que una palabra de doble sentido sustituye a dos palabras de uno solo). La interpretación de un elemento onírico puede inducir fácilmente al error al intérprete, al no tener herramientas de distinción suficientes para saber si cada elemento ha de ser interpretado literalmente o en un sentido indirecto. Así, las posibilidades de interpretación dependen de a) si el elemento onírico debe ser tomado en un sentido positivo o negativo (relación antinómica) b) si debe ser interpretado históricamente (como reminiscencia) c) simbólicamente y d) en

importancia: el deseo, como expectativa insatisfecha o sorprendentemente descentrada por otros deseos sustitutivos, se convierte en sí en una forma de representación como consecuencia de la propia impotencia por no lograr que el deseo sea plenamente representado, lo que lanza la representabilidad como el modo sincopado para dejar al descubierto, en unas determinadas circunstancias, ciertas partes del deseo (y en valencia contraria, esas mismas partes pueden quedar ocultas en otras situaciones diferentes). Esta relación para indicar la ausencia de factibilidad a la hora de expresar totalmente una pulsión es utilizada por Jameson para demostrar que el capitalismo es visible únicamente a través de la expresión de sus síntomas, puesto que el *organismo* que produce al resto de agentes participantes de él, no puede capturarse desde una única óptica, no puede miniaturizarse ni comprimirse, sino que exige la aplicación de un acoplamiento multitudinario de perspectivas que será el que vuelva posible el diálogo entre “modos incompatibles de pensamiento”⁴³. La posibilidad de ese diálogo es lo que, a su vez, permitirá asimilar como premisa necesaria la insatisfacción permanente con las definiciones unidimensionales: aquellas que tratan de castrar la enorme complejidad de los temas⁴⁴ (como veíamos anteriormente con el ejemplo de la definición de

sentido literal. El factor crítico que advierte Freud para poder eliminar tanta incertidumbre es fijarse en la representabilidad, entendida como el material psíquico disponible por el sujeto y que resulta ser utilizado en el sueño de referencia, generalmente transformado en la forma de imágenes, pero también mediante formas verbales cuando la idea resulta “*irrepresentable plásticamente*”. El esfuerzo mental recurrente consiste en lograr que la idea abstracta latente adquiera al fin una representación y “*poner término al ahogo psicológico del pensamiento obstruido*”. En resumen, cuando la idea buscada se escapa a la imaginación, la sustituye por una imagen en la que el inconsciente reconoce como válida la sustitución de aquella. En el caso de Jameson, como veremos, se profundiza en la relación antinómica de los procesos que afectan a la conciencia inducidos por la superestructura. Véase Sigmund Freud: “*El cuidado de la representabilidad*” en *La interpretación de los sueños*, vol. II. Alianza Editorial, Madrid, 2011, pp. 204-208.

⁴³ Jameson, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴ El capitalismo, quizá, por ser irrepresentable en toda su escala, ambición y capacidad para transformarse, arreglarse a sí mismo y reproducirse con formas nuevas, se erige como una espacio de reminiscencias teológicas de carácter panteísta, donde naturaleza, existencia y capitalismo se convierten en equivalentes, es decir, en el mismo *Todo*: << *Sobre el espacio capitalista podemos postular un panteísmo spinozista, en el cual el poder informante está en todas partes y en ninguna a la vez y, al mismo tiempo, en implacable expansión mediante la apropiación y la subsunción.* >> Jameson, *op. cit.*, p. 28. En este caso, es pertinente explicar que el proceso de subsunción aludido por Jameson es primero *formal*, es decir, se produce por la conversión de los trabajadores en puros asalariados (los cuales, progresivamente, irán teniendo un mayor nivel de vida junto a una mayor preparación técnica fruto de un perfeccionamiento sistemático y permanente de sus conocimientos), hasta el punto de quedar obligados a igualar sus preferencias (su grado de elección para satisfacer sus necesidades) con las preferencias de ganancia que fija el capital para sí mismo. Después, adviene la subsunción *real*, justo en el momento en el que los asalariados no tienen más opción que someterse

clase social). Paradójicamente, el capitalismo, tanto para Jameson como para Marx, encuentra una cierta posibilidad de representación a través de su curso histórico hacia la pura abstracción -el modelo no posee ya la concreción y asequibilidad de la sociedad victoriana en la que cuajó la primera era industrial, sin ser óbice para que las estructuras esenciales que funcionaron en aquella fase temprana del capitalismo moderno todavía en nuestra contemporaneidad se mantengan visiblemente jóvenes y abundantes (tasa de beneficio, acumulación, explotación, productividad, expansión y diversificación)-. En realidad, la mutación profunda (que, como apunta Jameson, se ha producido en “la cultura y en la vida cotidiana, en las instituciones sociales y en las relaciones humanas”⁴⁵) es la que ha logrado elevar el relato del capitalismo a la categoría de escritura sagrada, por ende, el reto creativo para sus intérpretes emerge del modo en que tiene lugar su proceso de traducción con la confrontación entre su representación antinómica, simbólica y literal (por consiguiente, la verdad no se alcanzará de forma metodológica, sino dialéctica y, en todos los casos, siempre sin dejar de historizar⁴⁶). Aquí, pues, termina de establecerse el criterio de ser: el rescate de la

técnicamente a la disciplina del proceso productivo establecido. La consecuencia última es la “*proletarización social*”: la desaparición de las capas sociales intermedias que, en algún momento, se situaron entre los capitalistas y los asalariados. Consecuentemente, las probabilidades de que la figura del proletario y la del ciudadano, pensado por la ideología burguesa moderna, queden solapadas íntegramente resultan cada vez mayores. Véase Diego Guerrero. *Un resumen completo de El Capital de Marx*. Maia, Madrid, 2008, pp. 22-23.

⁴⁵ *Ibídem*, p. 30.

⁴⁶ La dialéctica se establece como un medio para superar la tendencia del método a pre-estructurar el modo de ver del individuo (de lo que se infiere que al descubrimiento de un método con semejante capacidad de manipulación se llegó, igualmente, de un modo dialéctico mediante una recepción inquisitiva a la cuestión con la que uno se encuentra). Por lo tanto, el conflicto que pueda plantear una cuestión dada, debería contestarse rompiendo la relación lineal sujeto-objeto, puesto que el sujeto ya no solo se conformaría con interrogar al objeto, sino que pasaría también a ser objeto, de modo que el intérprete quedaría envuelto como parte de esa relación, emergiendo un fin puramente fenomenológico: “*el objeto o tema con el que nos encontramos se nos revelará*”. Por ende, tomando la concepción de Heidegger sobre la pre-estructura de la comprensión, el desciframiento de un determinado tema o situación tiene lugar mediante un modo de ver ya establecido (“preconcepciones ideacionales”), de manera que el presente es visto y comprendido mediante preconcepciones legadas por el pasado. El siguiente paso para seguir dejando atrás el determinismo mecanicista sería considerar, a la manera de Gadamer, que la tradición no es un objeto separado del intérprete, sino que es una corriente a la que todos pertenecemos y en la que existimos. En suma, la tarea del intérprete en su rol de historiador no será “*inyectar sus sentimientos personales en la historia, sino en entrar de lleno en el mundo histórico que pretendía explicar*”. Véase Richard E. Palmer. *¿Qué es la Hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Arco, Madrid, 2002, pp. 219-221. Sobre tal premisa, Jameson aplica la praxis encabezada por la crítica a la ideología de Marx y el enfoque de la fenomenología de Sartre, apostando por realizar un cuestionamiento de lo dado e impuesto, asumiéndose que nada ni

realidad material pasada y la defensa de la verdad histórica, sabiendo diferenciar el material (lo que habrá sido interpretado, esto es, todo lo que haya sido aprendido del fenómeno analizado: las repeticiones, los síntomas, las identificaciones, etcétera), de la *construcción*, que será lo que permitirá, quizá, organizar un paradigma capacitado para reemplazar a todos aquellos momentos que resultan ser desconocidos porque no fueron vividos, abriéndolos a caminos inesperados, es decir, generando conexiones que romperán las expectativas porque desnaturalizarán las situaciones dadas (en este caso concreto, desnaturalizar⁴⁷ las situaciones de sumisión implica buscar el origen, la genealogía de esa sumisión en aras de esclarecer cuáles fueron las condiciones para que se produjera la conquista y la imposición de poder sobre la población sometida). Tal es el proceso que permite superar el límite apuntado en la crítica de Marx a la conciencia alemana:

*Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos del presente en la filosofía sin serlo en la historia. La filosofía alemana prolonga en la idea la historia alemana, cuando nosotros, por tanto, en vez de criticar las œuvres incomplètes de nuestra historia real, criticamos las œuvres posthumes de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica se encuentra en el centro de esas preguntas sobre las que nuestro presente dice: That is the question. Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura práctica con la moderna situación del Estado, es en Alemania -donde esta situación ni siquiera existe- por de pronto ruptura crítica con el reflejo filosófico de esta situación.*⁴⁸

Marx aplica la metáfora de los *gérmenes de vida*⁴⁹ para evidenciar que la filosofía sin praxis no hace más que condenar a la sociedad a una fase de retraso en la que nunca será

nadie se convierte en lo que es sin antes llevar a cabo una negación íntima y radical de lo que han hecho de cada uno, pues, en línea con Giambattista Vico, “*toda historia es lo que los hombres hacen de sí mismos*”. Jameson, *op. cit.*, p. 59. Véase también Ian Buchanan. *Fredric Jameson. Live theory*. Continuum, Londres, 2006, pp. 121-122.

⁴⁷ Véase Pierre Bourdieu. *Cosas dichas*. Gedisa, Madrid, 2013, pp. 27-28.

⁴⁸ Marx, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁹ *Ibídem*, p. 57.

capaz de confrontar con el problema fundamental de cómo abordar *el dominio de la sociedad sobre la riqueza*, pues, condenados a no superar el problema sobre cómo *la propiedad privada domina la sociedad* (la forma en la que Marx afrontó esa *ceguera* fue indicar que en Alemania, en vez de concentrarse en la cuestión de cómo superar lo monopolístico, se quedaron bloqueados en cómo lograr que lo monopolístico llegara “*hasta sus últimas consecuencias*”). Pero, del mismo modo, advierte que la filosofía resulta necesaria para superar el Estado social, en este sentido, el socialismo “verdadero” no puede prescindir de las teorías ni condenarlas a ser inferiores a la práctica, mientras que a la izquierda hegeliana habría que cargarla de “autocrítica” para que llegará a encajar que la lucha crítica de la filosofía contra el Estado social debe negar el aspecto especulativo del derecho. La negación del pensamiento especulativo⁵⁰ es la pieza angular del modelo de Marx: atravesar el misterio para capturar la realidad concreta que es siempre particular, aunque dicha particularidad pertenezca a un concepto general cuya composición es la que proporciona una organización al modo en el que la concreción se produce. Al contrario, la postura hegeliana cree que el concepto es *el alma viviente de cualquier realidad particular*⁵¹: el concepto es la esencia de la realidad y todos los particulares son derivaciones sucesivas de ese *alma* (los atributos del sujeto son desplazados hasta pasar a formar la esencia del concepto). De este modo, según Marx, el hombre no es la *aparición sucesiva de una idea*, sino el sujeto particular: el hombre es la concreción. Precisamente, Jameson ha discernido que la filosofía lleva sufriendo un proceso continuado de retracción hacia lo especulativo desde finales de los años ochenta hasta la actualidad, al estar siendo reclasificada en las subdivisiones convencionales de la tradición idealista (en los ámbitos de la ética, la filosofía política y la metafísica principalmente), lo que ha provocado que haya emergido un discurso teorizante de autoprotección y auto-justificación⁵² (dedicado a defender su valor científico para perpetuar el status de la propia filosofía como tal, cayendo en

⁵⁰ En su argumentación, Marx utilizó el razonamiento de los frutos y su variedad para separar lo que le corresponde al terreno del pensamiento abstracto de lo que sería un paso hacia la concreción. Es decir, la crítica al proceso diseñado por Hegel se cimentaba en mostrar como el fruto, elevado y reconocido como categoría conceptual, se manifiesta en la naturaleza unas veces como una almendra y otras como una manzana o una pera, de modo que el atributo (el movimiento para que esos objetos compuestos de materia sean considerados esencialmente como “frutos”) se transforma en el sujeto, mientras que su existencia real –la almendra– pasa a ser el predicado – se convierte en una de las representaciones del itinerario del fruto: << *A esta operación se la llama, en lenguaje especulativo, comprender la sustancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, y esta comprensión constituye el carácter esencial del método hegeliano.* >>. Karl Marx y Friedrich Engels. *La sagrada familia*. Akal, Madrid, 1981, p. 74.

⁵¹ Aron, *op. cit.*, p. 141.

⁵² Buchanan, *op. cit.*, pp. 128-129.

la tautología de re-teorizar para que el estado de cosas permanezca), habiéndose perdido la inquietud tan oportuna de innovar (en el sentido de lanzarse sobre cosas tangibles de un modo completamente nuevo), logrando “superar”, incluso, el fin de la *nueva filosofía* que propuso Marx⁵³. Jameson advierte también de que para lograr recuperar esa preferencia por el riesgo habrá que abandonar primero “el instinto de preservación” que indefectiblemente dirige a los hombres hacia las aguas de la tradición, sustituyéndolo por una “*escritura teórica*” liberada formalmente para confrontar con la realidad de la vida cotidiana, como si la observara por primera vez. Este deseo encuentra su coherencia interna con la misión de historicidad que tan a menudo reclama Jameson como obligación política ineludible, lo que le conecta con la noción de liberación y su carácter inmanente, es decir, con el reconocimiento de la historia como proyecto de libertad⁵⁴.

2. Materialismo histórico: conciencia, antagonismos de clase social y reificación

La antropología de Marx o, expresado de otro modo, su concepción del hombre, se fundamenta en una visión material de su existencia: las modificaciones que sufre la naturaleza por la acción de los hombres origina el fundamento de toda historia. Los hombres, al producir sus medios de vida, “*producen indirectamente su vida material*”⁵⁵. Así, la premisa sobre la que es cimentado el modelo de análisis materialista asume que las transformaciones, la evolución del estado real de las cosas, marcan el origen y el desarrollo de la historia. Tomando conciencia de la transformación exterior que provoca el hombre en su entorno material y la transformación interna del hombre por medio de los cambios que desencadena al

⁵³ Consecuentemente, la “misión” de la filosofía no puede limitarse meramente a interpretar el mundo, sino que debe producir su cambio: << *Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, de lo que se trata es de transformarlo.* >>. Karl Marx. *Tesis sobre Feuerbach*, véase en Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Akal, Madrid, p. 502.

⁵⁴ Aquí, con delicadeza, emerge un punto en común con la visión crítica del cristianismo, de la que el pensamiento de Jameson no es, en absoluto, autónomo: << *No hay liberación sin transformación, esto es, sin que tenga lugar una lucha por la libertad. No hay liberación sin el compromiso con la acción revolucionaria contra la injusticia, la esclavitud y la opresión. Entonces, liberación no es meramente un pensamiento en mi cabeza; es un movimiento socio-histórico de un grupo humano para pasar de un estado de opresión a un estado de liberación – los israelitas de Egipto, la gente negra del esclavismo americano.* >>. James H. Cone. *God of the Oppressed*. Orbis, Nueva York, 1997, pp. 139-140.

⁵⁵ Marx y Engels, *op. cit.*, p. 16.

producir sus condiciones de vida, se pueden comprender los resortes del movimiento histórico en lo más profundo⁵⁶.

Precisamente, la preferencia de Jameson por la teoría de Marx emana de su búsqueda de una genuina filosofía de la historia “*capaz de respetar la especificidad y la diferencia radical del pasado social y cultural a la vez que reveladora de la solidaridad de sus polémicas y pasiones, de sus formas, estructuras, experiencias, y luchas, con las correspondientes de nuestros días*”⁵⁷. Teniendo claro que los intentos modernos y mayoritarios por estipular el alcance de una filosofía de la historia han sido impulsados por una élite burguesa que, colmada por la determinación de la excelsa confianza en sus posibilidades y el coraje de estar diseñando los mecanismos de una transformación paradigmática, extendió dos variaciones posibles de su concepción: la primera estuvo referida a la visión occidental del *progreso* dictada a imagen de las demandas políticas del movimiento francés de la Ilustración sin olvidar sus moldes británicos; la segunda, más enraizada con el centro y el este europeos, fue relacionada con el *populismo orgánico*⁵⁸ o nacionalismo⁵⁹. En contraste, el marxismo se alza como una herramienta sin precedentes para

⁵⁶ Aron, *op. cit.*, 235-236.

⁵⁷ Fredric Jameson. *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. Routledge, London, 1983, p. 2.

⁵⁸ Sartre exponía la composición de ese territorio, mezcla de anomía y de enajenación, al comparar el impulso revolucionario socialista con el impulso populista antisemita del siguiente modo: << *Comparemos por un instante la idea revolucionaria de la lucha de clases con el maniqueísmo antisemita. Para el marxista, la lucha de clases no consiste en absoluto en la lucha entre el Bien y el Mal: es un conflicto de interés entre grupos humanos. Si el revolucionario adopta el punto de vista del proletariado es en primer lugar porque esa clase es la suya, en segundo lugar porque se halla oprimida y es con mucho la más numerosa y, finalmente, porque su destino tiende a confundirse con el de la humanidad, y por consiguiente las consecuencias de su victoria entrañan necesariamente la supresión de las clases. El objetivo del revolucionario es cambiar la organización de la sociedad (...) Por el contrario, las miras del maniqueísta antisemita se centran en la destrucción. En su perspectiva, no se trata de conflicto alguno de intereses, sino de los estragos que un poder maligno le inflige a la sociedad. Desde esa premisa, el Bien consiste ante todo en la destrucción del Mal. Bajo la amargura antisemita yace disimulada la creencia optimista de que, una vez eliminado el Mal, la armonía se restablecerá por sí misma.* >>. Jean-Paul Sartre. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Seix Barral, Barcelona, 2005, pp. 45-47.

⁵⁹ Jameson lo asocia con la doctrina de Johann G. Herder, uno de los precursores del romanticismo alemán, cuya visión aportó, en primer lugar, una concepción dinámica de la historia, próxima al paradigma moderno de la antropología social, lo que se corresponde con una noción sincrónica de que cada época que albergaría unos desafíos únicos y singulares que necesariamente hay que afrontar “sin mirar atrás”, en contraposición a las ideas de regresión, decadencia y alienación que defendía su coetáneo Rousseau a la hora de interpretar la realidad

delimitar y traer a la memoria inteligente el *misterio* esencial del pasado cultural. Para Jameson, el *misterio* es únicamente abordable si la aventura del hombre es interpretada como una unidad: la lucha colectiva por arrebatar el ámbito de la libertad del ámbito de la necesidad⁶⁰. De este modo, la diferenciación moderna entre un texto, un discurso o cualquier

social del presente. En consecuencia, para Herder, la historia sería un proyecto inacabado, defectuoso, que está por hacer, entrópico, pues, abierto a la contingencia, al devenir de “rupturas” e incluso de “revoluciones”. Segundo, Herder impulsó el valor del individualismo lo que, en cierto modo, bosquejó el concepto de pluralismo democrático dominante en el capitalismo contemporáneo, en contraposición a la estructura de clases sociales. Y tercero, su postura política estuvo próxima a los márgenes típicamente nacionalistas, en el sentido de exaltar la peculiaridad y diferencia de la cultura alemana frente a las culturas eslavas, especialmente la rusa (a este respecto destacó su obra *Voces de los pueblos*, una colección de canciones populares alemanas). Nuevamente, su ideario caería en los límites de la concepción conservadora de multiculturalidad que ha venido estando vigente durante las últimas décadas en los países más desarrollados de la Unión Europea. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 3. También véase la obra de Rüdiger Safranski. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Fábula-Tusquets, Barcelona, 2012, pp. 25-27.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 3-4. En este caso, la visión compartida con Marx codifica, como punto de inicio para un trayecto ideal en aras de la transformación, que el “reino” de la libertad comenzará solo cuando el trabajo, degradado en la categoría de “mano de obra”, y determinado por la necesidad y otras consideraciones mundanas, haya cesado, inaugurándose un espacio más allá de la esfera de la producción material real. Para Marx, la auténtica libertad podía realizarse si se lograba, antes de nada, que los hombres fueran socializados racionalmente, incluidos los productores, mediante una regulación de la producción perfectamente adecuada con la naturaleza, es decir, estableciendo un “control común” en lugar de admitir el hecho de ser gobernados por las abundantes “fuerzas ciegas de la naturaleza”. La síntesis dialéctica decisiva, que se expresa nítidamente a lo largo del tercer volumen de *El Capital*, consiste en adquirir la conciencia de que el verdadero “reino” de la libertad puede florecer siempre y cuando esté presente como base el “reino” de la necesidad. El aprecio de Jameson por esta premisa de Marx exige una revisión sobre el por qué las clases sociales son necesarias o formulándolo de un modo más específico: ¿Por qué es necesaria la opresión de unas clases sociales para que se produzca el paso de la fase capitalista a otra fase caracterizada por una sociedad post-clases sociales? Una respuesta acorde con *El Capital* sería que resulta necesario que ciertas clases sufran un estadio de opresión para desarrollar las fuerzas productivas lo suficiente como para pasar de una fase de escasez a una fase de abundancia (en la que la mayor parte de la energía podría ser dirigida hacia el ocio) y, a la vez, esa reproducción de la opresión sería también “necesaria” para generar el grado de orden social o estabilidad que garantiza el progreso sin límites de las fuerzas productivas. Ese hiper-desarrollo en tales condiciones de desigualdad -“a expensas de la mayoría”- es el que permitirá un surplus masivo, absolutamente necesario para que la socialización sea reclamada a pesar de las gratificaciones del sistema. Marx creyó que un sistema tan disciplinado como el capitalista era el único capaz de desear llegar a ese nivel de desarrollo equivalente al surplus, dado que por métodos democráticos ningún grupo social de productores aceptaría para ellos mismos un régimen tan severo, y sin esa precondition el socialismo no podría culminar su fin último de mover a la humanidad desde la escasez hasta la abundancia real para todos. En resumen, la posibilidad de colectivizar el trabajo (gracias a la facilidad con el que la sociedad podría apropiarse de todos los medios de producción por su tendencia hacia la hiper-concentración)

obra de arte que son consideradas como una forma de significación política, de aquellas que son consideradas como manifestaciones neutras o apolíticas, en realidad, llega a ser un fenómeno profundamente destructivo que no puede ser reducido a un simple error de interpretación o clasificación, dado que lo que estaría provocándose es la tergiversación de la naturaleza social de las organizaciones humanas, empujando sus propias posibilidades de pensar con libertad hacia un estadio amplificado de reificación y privatización de la vida individual contemporánea, del que ya no habría mucha salida. Jameson resulta contundente al respecto con la siguiente consideración:

La única liberación que resulta efectiva ante tantos constreñimientos comienza con el reconocimiento de que no hay nada que no sea social e histórico – De hecho, todo “en el último análisis” es político.⁶¹

Este comentario sutilmente conecta con la noción de que el materialismo histórico rellena el abismo ente las demandas de la razón y la tendencia presente en la historia de mantener estable una abrupta correspondencia entre los intereses de las clase dominantes y los del resto de la humanidad. Igualmente, este segundo planteamiento implica un descubrimiento estructural sobre el progreso del movimiento histórico: las sociedades muy raramente han sustituido unas fuerzas productivas por otras inferiores en capacidad y tecnología. Por

brindaría no solo la preferencia de abolir el desempleo, sino abrir las vías a la participación integral de la ciudadanía en los asuntos comunes de la sociedad, un elemento esencial para generar la sociedad post-clases. Véase G. A. Cohen. *Karl Marx's Theory of History. A Defense*. Princeton University Press, New Jersey, 1978, p. 204 y en adelante. Ahora bien, el asunto relacionado con el modo en el que se logra la subyugación de la clase productora y el mantenimiento de ese estado de enajenación, encuentra su explicación en el funcionamiento y reproducción de la superestructura (compuesta por todas las instituciones *no económicas* pero cuyas características puede explicarse por la naturaleza de la estructura económica) y en los mecanismos de la conciencia, factores que Jameson aborda con suma originalidad como iremos viendo en los siguientes capítulos.

⁶¹ Jameson, *op. cit.*, p. 5. Así es como asienta Jameson la “utilidad” de su propuesta del *inconsciente político*, que analizaremos en bastante detalle en el capítulo 3, como un modo polémico de construir el inicio de una nueva *hermenéutica*, en buena parte basada en “mapear” el aparato libidinal que permite acoplar la estructura de una determinada fantasía política en un texto específico.

consiguiente, una fuerzas productivas con un buen rendimiento no ceden a una transformación específica para adquirir una menor capacidad. La idea subyacente tiene un componente psicológico a la vez que material que afecta a todas las cosas dadas en la vida humana, especialmente a la “realidad” política compartida, en el sentido de que las personas, en primera instancia, aprenden a adaptarse ellas mismas a los modos en los que ellas son usadas. El resultado definitivo que surge de todo ello es, en términos generales, la estable falta de regresión en la evolución de las fuerzas productivas⁶². Una de las causas centrifugas para entender la consistencia de esta máxima es que la propia evolución de las fuerzas productivas no solo cubre necesidades existentes, sino que crea otras nuevas a las que las anteriores estructuras ya no podrán nunca satisfacer. He aquí otro de los núcleos de relación entre las tesis de Marx y las de Jameson: las relaciones de producción de una sociedad pueden explicarse por el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas. Sin embargo, lo significativo es que esas relaciones de producción se convierten en “grilletes” que regulan y controlan el desarrollo de las fuerzas. Así, una cuestión implícita para resolver sería la siguiente: ¿Por qué las relaciones restringen irracionalmente el desarrollo de las fuerzas productivas perdiendo incesantemente oportunidades para erradicar la escasez? Una de las respuestas validas es porque el sistema capitalista prohíbe toda mejora racional más allá de un cierto punto que, además, está destinado a pasar inadvertidamente, lo que nos lleva a la modificación del aparato libidinal para experimentar lo real de una determinada manera que transfigure la irracionalidad de las decisiones y el idealismo mítico de las creencias dentro de un relato lo suficientemente realista como para estabilizar la “*máquina deseante*”⁶³ en una dirección que repercuta en el progreso, tanto en su anclaje antropológico como en el económico. Por consiguiente, se articulan satisfacciones sustitutivas (la religión, la política, los sueños, el arte) contenedoras de la verdad pero cuyas apariencias caen en expresiones deformadas por la represión de los anhelos acumulados (es cierto que Marx carecía de las categorías de “represión” y de “inconsciente” para atravesar el *misterio*, aunque la línea argumentativa estaba contenida en su propio epigrama de pensamientos sobre la conciencia reificada y la

⁶² No se trata de negar que una regresión en la capacidad productiva no sea una opción disponible en la realidad material, sino que raramente es una preferencia racional que sea seleccionada, es decir, la razón preponderantemente se opone a esa posibilidad. Dicho lo cual, un colapso político fruto de una invasión militar, al igual que un desastre provocado por las fuerzas de la naturaleza, perfectamente pueden desencadenar que una sociedad absorba un declive en sus estructuras productivas hasta el punto de que se vea privada de poder continuar con el desarrollo de ellas y tenga que regresar a un estadio previo, incluso más primitivo. Véase Cohen, *op. cit.*, pp. 153-155.

⁶³ Jameson, *op. cit.*, p. 33.

necesidad de la opresión de las clases sociales). Jameson sí que concibe el estudio de la cultura como un sistema apto para aislar a un cierto número “*de instancias específicas y mecanismos que proveen mediaciones concretas entre las superestructuras de las experiencias psicológicas o vividas y las infraestructuras de las relaciones jurídicas y los procesos productivos. Estas deben ser definidas como determinantes textuales y constituyen nodos de transmisión cuasi-materiales que producen e institucionalizan la nueva subjetividad del individuo burgués al mismo tiempo que ellos a si mismos recrean y reproducen fielmente los requerimientos de la infraestructura*”⁶⁴. He aquí implícito un enriquecimiento del proceso de análisis propuesto por Marx, al elucidar un hilo de afinidad con el enfoque psicoanalítico de la historia⁶⁵ en el sentido concreto de aceptar que el hombre, al hacer su propia historia transmitiendo su aparato supra-biológico -la cultura- de generación en generación, tiende a transformar su propia cultura a lo largo del tiempo por su deseo interno de transformarse a sí mismo, luego el proceso histórico se apoya “*en el deseo del hombre de convertirse en otra cosa que lo que es. Y el deseo del hombre de convertirse en algo diferente es esencialmente un deseo inconsciente*”⁶⁶. Lo más interesante de esta premisa, que no niega que el principio de realidad está determinado por el factor económico más allá de erigir los deseos reprimidos en motor de la historia⁶⁷, es afirmar que esta última se ha ido conformando no por la astucia de la razón sino por la astucia del deseo, puesto que es ahí donde hay que buscar el origen de la insatisfacción permanente con la cultura presente. Por ejemplo, la teología cristiana con el

⁶⁴ Jameson. *Ibídem*, p. 140.

⁶⁵ << *Las condiciones de posibilidad del psicoanálisis se hacen visibles, podríamos imaginar, únicamente cuando empezamos a apreciar la extensión de la fragmentación psíquica desde los comienzos del capitalismo, con su cuantificación y racionalización sistemáticas de la experiencia, su reorganización instrumental del sujeto tanto como del mundo exterior. Que la estructura de la psique es histórica, y tiene una historia, es sin embargo algo que nos resulta tan difícil de captar como la idea de que los sentidos no son a su vez órganos naturales sino más bien resultados de un largo proceso de diferenciación dentro de la historia humana.* >>. Fredric Jameson. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Visor, Madrid, 1989, p. 51. Esta cita de Jameson se corresponde con la traducción al castellano realizada por Tomás Segovia de *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*.

⁶⁶ Norman O. Brown. *Eros y Tánatos. El sentido psicoanalítico de la historia*. Santa & Cole, Barcelona, 2007, p. 34.

⁶⁷ Para Freud, la utopía marxista tiene un límite insuperable al no detenerse a examinar qué más desea el hombre, es decir, yendo más allá de su deseo por dominar la naturaleza y lograr el bienestar económico: << *Freud sugiere que más allá del trabajo está el amor. Y si más allá del trabajo como fin de la historia está el amor, el amor debe haber estado siempre allá desde el comienzo de la historia, y debe de haber sido la fuerza oculta que proporcionaba la energía consagrada al trabajo y a hacer la historia. Desde este punto de vista, el Eros reprimido es la energía de la historia, y el trabajo tiene que considerarse el Eros sublimado.* >>. Brown. *Ibídem*, p. 35.

propósito de encontrar soluciones históricas con las que ofrecer una respuesta política convincente para el porqué de la enfermiza inquietud e inconformismo del hombre ante las situaciones de subyugación social y represión libidinal, opta por sacarlo del mundo material para entrar en el territorio de las ilusiones de grandeza, inmortalidad y las concepciones sobre el destino y la predestinación⁶⁸. Así mismo, cuando Jameson se concentra en analizar los textos de Balzac⁶⁹, hace hincapié precisamente en el implícito *deseo de desear* que

⁶⁸ Fijémonos para entenderlo en la 1ª Carta a los Corintios 12, 26: << *El cuerpo y los miembros. Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, forman un cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo (...) >>. La alegoría que utiliza San Pablo para correlacionar la diversidad social con la diversidad de la organización biológica tiene como objetivo político justificar un proceso de convergencia unificadora a través de la figura mística de la Iglesia, ofreciendo un relato capaz de superar el discurso de oposición de las clases sociales antagónicas (emergiendo la negación del *ideologema* o la unidad mínima inteligible de los discursos antagónicos que utiliza Jameson para la interpretación textual). En cierto modo, lo que observamos con este ejemplo es un intento por instaurar un imaginario colectivo de resonancia mítica capaz de igualar la dialéctica entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción, separando la conciencia de su actividad real.*

⁶⁹ Resulta pertinente en este contexto citar el siguiente ejemplo: *La Piel de Zapa (La Peau de Chagrin)*, publicada en 1831, fue la obra que encumbró comercialmente a Balzac. En ella, un joven recibe un trozo de piel de zapa que tiene poderes mágicos y que cumple cada uno de sus deseos. Sin embargo, con cada deseo concedido, la piel se encoge y consume parte de la energía vital de su propietario. El éxito de ventas llevó a Balzac a recibir grandes sumas de dinero, pero lejos de satisfacerse, sus deseos de riqueza lo empujaron a aventurarse en negocios que lo llevaron a la ruina. Curiosa es la anécdota de que escribía en las paredes de habitaciones desprovistas de muebles, apuntando todo lo que anhelaba tener y que, según él, compraría cuando por fin se enriqueciera. Obligado a escribir sin detenerse durante dieciocho horas diarias para pagar a sus acreedores, fue constituyendo en un entorno de lujo imaginario una obra singular en la que captó la sociedad capitalista industrial que estaba en formación (el arribismo con la constante inconformidad de quienes aspiraban al ascenso social inmediato e insaciable), utilizando la experiencia personal que iba acumulando para dotar de credibilidad ideológica a sus personajes. Como prueba de ello, la interpretación de Jameson expone que: << (...) en Balzac todo lo que se ve como una sensación física (un olor a humedad, el sabor rancio, un tejido grasiento) siempre significa algo, es un signo o alegoría de la condición moral o social de un carácter determinado; la pobreza decente, la miseria, las pretensiones del advenedizo, la verdadera nobleza de la vieja aristocracia, y así sucesivamente. En resumen, no es realmente una sensación, ya es un significado, una alegoría. En la época de Flaubert, estos signos se mantienen, pero se vuelven estereotipados; mientras que las nuevas descripciones registran una densidad más allá de tales significados estereotipados. >>. Fredric Jameson. *The Antinomies of Realism*. Verso, London, 2013, p. 33. La diferencia entre aquello que impulsa al realismo de Balzac y la posterior evolución moderna del realismo con su acoplamiento final en el capitalismo tardío recae en que se ha terminado produciendo “*un divorcio irreconciliable entre lo vivido y lo inteligible que caracteriza a la modernidad, entre lo existencial y lo significativo*”, hasta el punto que en nuestra época si una cierta experiencia parece tener un significado más allá de su evidencia física, se percibe como algo inauténtico o

coercitivamente dirige la narración hacia su fin, esto es, expandiendo la obsesión del autor por lograr convencer al lector de que los objetos que muestra en sus historias poseen el suficiente atractivo como para ser deseados no solamente por sus personajes sino por cualquiera, desapareciendo los bordes fronterizos entre lo autobiográfico y la implicación del autor omnisciente. Consecuentemente “*el valor de significación de ciertos objetos –oro, la corona, el palacio, la princesa – es determinado por sus posiciones narrativas: un elemento narrativo llega a ser deseable siempre y cuando se observa que un personaje lo desea*”⁷⁰. Quizás, encapsulado en el trasfondo de sus textos, Balzac lo que estaba inaugurando era la representación de espectáculos sociales como una serie de *pasiones mercantilizadas* capaces de penetrar en la conciencia del receptor en función del grado de atractivo que se les reconoce en la propia alegoría de la que forman parte como objetos narrativos.

Dejamos la teoría del deseo por un momento para retomar las premisas del materialismo histórico propuesto por Marx puesto que, apuntada ya la relación dialéctica entre las fuerzas y las relaciones de producción (se ha mostrado que las relaciones de los hombres entre ellos y las relaciones de los hombres con la naturaleza se regulan recíprocamente), llega el momento de la “conciencia”. Para Marx, el deber de producir su propia vida le es impuesto al hombre por la organización física establecida, y considera que le ocurre lo mismo a la conciencia, luego, la conciencia es “*de entrada un producto social*”⁷¹. De lo que infiere que la conciencia es una forma de producción de la vida por sí misma, y esta conciencia real es a su vez el producto de la actividad práctica (siendo el lenguaje, con sus conceptos e ideas, el instrumento mediante el cual los hombres cooperan entre sí como productores del trabajo). Entonces, el centro del conflicto se abre a partir de las relaciones de complementariedad y contradicción establecidas entre la conciencia, las fuerzas de producción y el Estado social, dando lugar a una historia humana con valor antagónico

sospechoso de ser una impostura. Véase Fredric Jameson. *Las ideologías de la teoría*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, pp. 43-44.

⁷⁰ Fredric Jameson. *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. Routledge, London, 1983, p. 142.

⁷¹ << *El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia real, práctica, la conciencia que existe también para otros hombres y que, por lo tanto, por primera vez existe igualmente para mí; el lenguaje, como la conciencia, nace solo de la necesidad de los apremios del comercio con otros hombres. Donde existe una relación existe para mí. El animal “no está en relación” con nada, no conoce, en suma, ninguna relación. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como relaciones. La conciencia es pues de entrada un producto social y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.* >>. Marx y Engels, *op. cit.*, p. 25.

siempre como consecuencia de la división del trabajo⁷² y la propiedad, y es en esta línea de investigación como se llega a discernir los antagonismos de clase. Ahora es cuando resulta importante que volvamos a la teoría del deseo que desarrolla Jameson a partir de Freud para tratar de conectarla con la conciencia ilusoria⁷³ que captó Marx y con la que retrató la oposición entre clases sociales como el movimiento hacia delante de la historia. Así, para Jameson el deseo descansa como texto mítico en dos acontecimientos narrativos esenciales que tienen que ver con los efectos de la división del trabajo (en Marx, la contradicción entre la realidad social y la conciencia se debe a que la realidad social es contradictoria, razón por la que la ilusión religiosa se convierte en un sustitutivo a los deseos no realizados por el hombre en el Estado social): la represión y la rebeldía. La polémica que trata de atajar Jameson es reconocer que el deseo necesita alimentarse de un estadio represivo para que el sujeto adquiera conciencia de la propia representación que posee su conciencia de él y, en el otro extremo, para que el deseo adquiera su carácter transgresor necesita romper con la ley o el tabú que le niega, razón por la que, al final esa toma de conciencia reafirma la necesidad de la existencia real de tales leyes⁷⁴. Por ende, si el mito “*propone una continuidad ininterrumpida*

⁷² Para Marx, la primera contradicción surge de la división entre trabajo material y trabajo intelectual puesto que: << (...) *tan pronto como aparece una clase especial de escribas, de sacerdotes o de profesores, esa clase de intelectuales se aísla de la práctica real y se dedica a desarrollar ideas o ideologías que pueden estar en desacuerdo o en contradicción con la práctica real. Además, otra razón para que haya contradicciones es la división que se produce entre las ciudades y el campo, entre los que posee la tierra y los que no la poseen. Entre las actividades de unos y otros se producen múltiples separaciones. De esas diversas formas de división del trabajo resulta la desigualdad, e incluso de un modo más pronunciado, la oposición entre el interés particular de un individuo o un grupo y el interés general de la colectividad.* >>. Aron, *op. cit.*, pp. 244-245.

⁷³ << *Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente “políticos” o “religiosos”, a pesar de que la religión o la política son simplemente las formas de sus motivos reales. Pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se “figuraron”, se “imaginaron” acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de un Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Y, mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente la más cercana a la realidad, los alemanas se mueven en la esfera del “espíritu puro” y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia.* >> Marx y Engels, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁷⁴ << *Desde el punto de vista de la interpretación, lo que esto significa es que el deseo está siempre fuera del tiempo, fuera de la narración: no tiene contenido, es siempre el mismo en sus momentos cíclicos de emergencia, y el acontecimiento en cuestión toma una historicidad únicamente en la medida en el que el contexto de la explosión, la naturaleza de ese aparato represivo particular e histórico, conoce la especificación.* >>. Jameson, *op. cit.*, p. 55.

entre las relaciones sociales y las formas narrativas de la sociedad primitiva, y los objetos culturales de las nuestras”⁷⁵, entonces el capitalismo estaría rompiendo las formas más antiguas de las relaciones colectivas contenidas en ellos, provocando que las expresiones culturales subyacentes (incluidos los que fueran sus mitos) queden inaccesibles para nuestra interpretación. Ante esta problemática, la opción que prefiere Jameson es hacer uso del modelo interpretativo de Northrop Frye⁷⁶ para poder reconectar la concepción de Freud con la tradición marxista, y fusionar la teoría del deseo con el antagonismo de las clases sociales, sin perder de vista que la ambición re-interpretativa que yace tanto al inicio como al final de la necesidad expresiva del propio Jameson, de clara reminiscencia sartresiana⁷⁷, es la poder ofrecer un modelo de análisis cultural para distinguir las ideas verdaderas de las ideas falsas,

⁷⁵ Ibídem, p. 56.

⁷⁶ Como señala Jameson, el modelo de Frye es emblemático porque articula una reinención moderna de la hermenéutica asociada a la tradición teológica. El objetivo de Frye, que retomaremos con más detalle en el segundo capítulo de esta investigación, fue construir un mecanismo para pasar de la naturaleza de la religión como representación colectiva a la cuestión de la comunidad como el auténtico relato social al que había que presentar atención interpretativa: << *Las figuras religiosas se vuelven entonces el espacio simbólico en el que la colectividad se piensa a sí misma y celebra su propia unidad; de tal manera que no parece un paso siguiente demasiado difícil, si, con Frye, vemos a la literatura como una forma más débil de mito o un estadio más tardío del ritual, concluir que en ese sentido toda literatura, por débilmente que sea, debe estar informada por lo que hemos llamado un inconsciente político, que toda literatura debe leerse como una mediación sobre el destino de la comunidad.* >>. Ibídem, p. 57.

⁷⁷ Para Jameson como para Sartre, el marxismo vivo es esencialmente heurístico: << *El marxista aborda el proceso histórico con unos esquemas universalizadores y totalizadores. Y como es natural, la totalización no estaba hecha al azar; la teoría había determinado la perspectiva y el orden del acondicionamiento, estudiaba tal proceso general dentro del marco de un sistema general en evolución. Pero en los trabajos de Marx, esta perspectiva en ningún caso pretende impedir o volver inútil la apreciación del proceso como totalidad singular. Cuando Marx estudia, por ejemplo, la breve y trágica historia de la República de 1848, no se limita a declarar que la pequeña burguesía republicana traicionó al proletariado, su aliado. Por el contrario, trata de mostrar esta tragedia en sus detalles y en su conjunto. Si subordina los hechos anecdóticos a la totalidad (de un movimiento, de una actitud), quiere descubrir este través de aquellos. Dicho de otra manera, a cada hecho, además de su significado particular le da una función reveladora; ya que el principio que dirige la investigación es buscar el conjunto sintético, cada hecho, una vez establecido, se interroga y se descifra como parte de un todo; y es sobre él, por medio del estudio de sus faltas o de sus “sobre-significados” como se determina, a título de hipótesis, la totalidad, en el seno de la cual encontrará su verdad.* >>. Jean-Paul Sartre. *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos*. Losada, Buenos Aires, 1963, p. 32.

puesto que las realidades derivadas de la lucha de clases son representaciones de ideas, y estas se expresan mediante palabras⁷⁸:

*El ideal de un análisis inmanente del texto, de un desmantelamiento o deconstrucción de sus partes y una descripción de su funcionamiento interno, equivale menos a una nulificación generalizada de toda actividad interpretativa que a la exigencia de una construcción de algún nuevo modelo hermenéutico más adecuado, inmanente o antitrascendental (...)*⁷⁹

Como recordatorio agregado de todo lo expuesto hasta este punto queda establecido que la dialéctica histórica se compone de la contradicción entre la relación de los hombres con la naturaleza y la relación de los hombres entre ellos (cuya forma queda estructurada en el Estado social). El eslabón que faltaría para terminar de cohesionar tal movimiento se corresponde con la dialéctica de las clases sociales, cuya secuencia argumentativa en el modelo de Marx es el siguiente:

- (i) Las ideas dominantes en una sociedad se correlacionan con las creencias de la clase que posee y acumula la propiedad y que organiza la división del trabajo. Por

⁷⁸ Aquí es necesario recuperar el punto de vista de Louis Althusser cuando hacía referencia a la necesidad imperiosa de que cada uno pudiera comprender verdaderamente lo que “lee” y lo que “estudia”, con el fin de que el individuo pueda analizar su experiencia histórica como la mezcla de dos realidades determinantes: la realidad de *la práctica teórica* (conocimiento científico y filosófico) y la realidad de *la práctica de la lucha de clases revolucionaria*: << Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como “enemigos”. Otras dan lugar a equívocos, a una batalla decisiva pero indecisa (...) Sin embargo, toda la tradición marxista se ha negado a afirmar que es “el hombre quien hace la historia”. ¿Por qué? Porque prácticamente, o sea, en los hechos, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, es decir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: “son las masas las que hacen la historia”. La filosofía, hasta en sus largos trabajos más abstractos, más difíciles, combate al mismo tiempo por palabras: contra las palabras-mentira, contra las palabras-equívocos; por las palabras justas. Combate por “matices”. >>. Louis Althusser y Étienne Balibar. *Para leer El Capital*. Siglo XXI, México, 2010, pp. 27-28.

⁷⁹ Jameson, *op. cit.*, p. 19.

lo tanto, la mentalidad de la clase que domina es la que determina cómo debe ser - y es- el modo de pensar de la totalidad de esa sociedad.

- (ii) El Estado social beneficia a la clase que domina porque “desea” hacerlo, controlando el ritmo con el cual el desarrollo de las fuerzas productivas ha de tener lugar, de tal modo que tiende a una posición de bloqueo cuando provocar la parálisis de las fuerzas productivas inmediatamente genera un privilegio para la clase dominante.
- (iii) Consecuentemente, al establecerse una solidaridad recíproca entre la clase dominante y el Estado social, la clase no privilegiada es colocada en una posición de opresión que a su vez la empuja a eliminar las trabas que impiden el desarrollo natural de las fueras productivas (por ende, colocándola en una posición potencialmente revolucionaria y universal⁸⁰).

⁸⁰Con la siguiente profundización se comprenden las implicaciones de todo el hilo argumentativo: <<Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo “puro” en el sentido de los ideólogos. Pero en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se acusa una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones (...) La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el individuo, solo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, producto de la burguesía. La competencia y la lucha de unos individuos con otros es la que engendra y desarrolla este carácter fortuito en cuanto a tal, En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito, pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material (...) los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad.>>. Marx y Engels, *op. cit.*, pp. 66-68. Como se puede reconocer en todo el desarrollo de esta sección de *La ideología alemana*, la función histórica que reservaba el “joven” Marx para el proletariado derivaba de una característica materialista, del hecho real de ser un conjunto de individuos que no tenían nada, razón por la que serían “capaces de apropiarse de todo”. La esperanza de Marx era que los proletarios, si tomaban conciencia de que carecían de “patria”, podrían colocarse en una posición de confianza (en el sentido de

Para Jameson, como para Marx, el antagonismo de las clases sociales debe aprenderse relacional y dicotómicamente. Es decir, se fundamenta dinámicamente a través de la ideología que vehicula la función de una clase social como una oposición a otra clase:

*(...) el contenido mismo de una ideología de clase es relacional, en el sentido de que sus “valores” están siempre activamente en situación con respecto a la clase opuesta, y se define frente a esta última: normalmente una ideología de clase dominante explorará varias estrategias de la legitimación de su propia posición de poder, mientras que una cultura o ideología de oposición, muchas veces con estrategias encubiertas y disfrazadas, trata de impugnar y minar “el sistema de valores” dominante.*⁸¹

Partiendo de esta pista, Jameson termina por considerar que el discurso de clase, esencial para su hermenéutica (con el uso de las categorías⁸² con las que los fenómenos culturales son sobre-escritos y reescritos en los textos individuales), es dialógico⁸³, lo que

estar opuesto a la una percepción de amenaza) y de pertenencia a lo universal, es decir, imaginarse a sí mismos únicamente como seres humanos en general, esta conciencia debía ser el modo de escapar de la prejuicios subyugantes de la historia local o provincial y proyectarse hacia su participación directa en la construcción de la historia universal. Véase Aron, *op. cit.*, p. 251.

⁸¹ Fredric Jameson. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Visor, Madrid, 1989, p. 68.

⁸² Jameson hace hincapié en diferenciar el análisis sociológico, de carácter estático, del análisis marxista, de carácter relacional. El primero se concentra en estudiar el discurso de un modo aislado de acuerdo a una clasificación de la sociedad en forma de estratos, grupos, subgrupos, élites, etcétera, de modo que el análisis de sus respectivos valores, creencias y espacios culturales aparecen como si fueran independientes los unos de los otros, como si la realidad del mundo fuera, naturalmente, dispuesta de un modo tan estructurado y particular. En contraposición, el análisis marxista busca ahondar en la estructura del discurso en términos de contradicción, lo que implica reconocer que la lucha de clases tiene lugar a partir de dos discursos opuestos que “luchan” pero desde dentro de un código simbólico de representación que es común.

⁸³ Desde un punto de vista funcional, la noción de *dialógico* hace referencia a un texto compuesto por todas las interacciones que recibe, es decir, su resultado final es el producto de un diálogo entre todos los agentes (“autores”) que participan de él. Jameson hace suya la aproximación de Mijail Bajtin en el sentido de que un texto (en este caso, el discurso de clase)

implica necesariamente un “*horizonte dialéctico*” para ser capaz de llevar a cabo una reescritura en la que el texto, aun conservando su estructura formal como acto simbólico, ensancha el alcance y los significados de dicho acto simbólico y, por consiguiente, el texto acaba siendo aprendido como un acto de significación fruto de la confrontación ideológica de las clases sociales entre sí. El efecto primordial al que aspira Jameson es minar sistemáticamente “*la ilusión o apariencia de aislamiento o autonomía que proyecta un texto impreso*”⁸⁴ o cualquier otro texto cultural, como un filme cinematográfico u otro objeto artístico. La ambición ética y política del proyecto de Jameson surge cuando reconoce que ante una determinada obra maestra o texto que institucionalmente ha logrado instaurarse como representación culturalmente relevante, lo habitual es que se perpetúe una única voz, la que se corresponde con la clase hegemónica, de manera que el dialogo histórico entre las clases que lo provocaron se termina perdiendo, y esa “otra voz”, la más débil, queda marginada, reducida al silencio. Este sería el resultado que van consolidando las formas culturales hegemónicas⁸⁵. Pero para seguir profundizado en el *horizonte de contradicción*, resulta conveniente fijarse en el proceso de evolución interna de las clases sociales desde un

hay que relacionarlo con otro texto (la comparación con el discurso de la clase antagónica), de tal modo que todas las ideas contenidas en ambos estarían interconectadas más allá de lo lingüístico, puesto que si el mundo se materializa con relaciones de sentido, los textos que lo representan también adquieren entre sí una relación mutualizada (que es obra del texto) pero que, eso sí, está basada en el sentido previo. Así es como la relación dialógica queda configurada como una relación transformadora de las cosas, permitiendo emerger aspectos de ellas que no eran accesibles a la conciencia antes del trabajo realizado a través del “diálogo”. Para Bajtin, la transcripción del pensamiento siempre es la transcripción de un tipo determinado de diálogo, compuesto por las complejas interrelaciones entre el texto (objeto de estudio y reflexión) y el contexto creado que lo enmarca (cuestionando y refutando), y que es en el que tiene lugar el pensamiento cognitivo y evaluativo del autor que lo interpreta. Véase Mijail Bajtin. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México, 1982.

⁸⁴ Jameson, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁵ Lo que no puede pasar desapercibido es que la recuperación de las voces “débiles” no puede limitarse a un redescubrimiento de todos los grupos sociales que estaban ahí contenidos y oprimidos. La reescritura que propone Jameson es recuperar las voces en los mismos términos subversivos en los que tuvieron lugar e, incluso, ir más allá: << (...) *el acento sobre lo dialógico nos permite entonces releer o reescribir las formas hegemónicas mismas; también ellas pueden abordarse como un proceso de la reappropriación y neutralización, la cooptación y la transformación de clase, la universalización cultural, de formas que originalmente expresaban la situación de grupos “populares”, subordinados o dominados. Así, la religión de esclavos del cristianismo se transforma en el aparato ideológico hegemónico del sistema medieval; mientras que la música folclórica y las danzas campesinas se ven transmutadas en formas de festividad aristocrática o cortesana y en las visiones culturales de lo pastoril; y la narrativa popular desde tiempos inmemoriales - romanzas, historias de aventuras, melodramas y cosas así - se ve arrastrada incesantemente a restaurar la vitalidad de una “cultura superior” debilitada y asfixiada.* >>. Ibídem, p. 70.

prisma político eminentemente contemporáneo. Por ejemplo, el advenimiento de la sociedad de consumo no ha logrado en absoluto aplanar las diferencias de clase (dado que la desigualdad material continua siendo fácilmente advertible), pero en aquellas sociedades capitalistas en las que las fuerzas de producción se han desarrollado más ha resultado que algunas diferencias sociales sí que se han deslizado a otro registro o se han enmascarado en un nuevo terreno dado que, tanto culturalmente como en lo referido a la dimensión de la participación política establecida para las clases, lo más generalizado es que los trabajadores industriales y de servicios quedan internamente estratificados de acuerdo a su acceso a los medios de consumo, siendo los discursos de clase una herramienta reivindicativa para establecer una correlación entre la relación de su nivel de consumo y su posición en la jerarquía ocupacional, que generalmente se encuentra mediada por una serie de factores diversos, tales como: si están sindicalizados, la posición de su empleador en la economía, las políticas de crédito de los bancos y otros organismos públicos de crédito, e incluso si resulta que se han convertido literal o figuradamente en accionistas del propio sistema que los explota.

Contradictoriamente, los trabajadores, sus sindicatos y los partidos políticos que putativamente les representan se vuelven cada vez más conversos hacia el relato de *la mejora del Estado social*. De este modo, el seguro de desempleo, la seguridad social, la educación pública y el sistema de salud se transforman en procesos narrativos que además de ser amortiguadores políticos para estabilizar los efectos derivados del funcionamiento real del mercado, pasan a articular el contenido aparente y previsible del discurso de clase antagónico⁸⁶, resultando sintomático, como señala Jameson, que las fuentes culturales de las

⁸⁶ << *Las prácticas de clase dejan sedimentos materiales en los procesos del trabajo, en las instituciones, en todos los aspectos de la vida, e incluso en el discurso vernáculo cuando los objetivos de los actores no son realizados plenamente o no son manifestados como las formas abiertas del conflicto social o político. Y estas prácticas a menudo contradicen las creencias y normas que los propios actores indican como suyas. En definitiva, lo que queremos especificar es que una cosa es lo que decimos y otra que nuestras acciones en bastantes ocasiones hablan con una voz diferente a nuestra voz moral. Déjenme mencionar brevemente unos pocos ejemplos. Una trabajadora que no cree en las huelgas por motivos morales o religiosos o de otra índole, se encuentra a sí misma en una manifestación a plena garganta o se involucra en una acción de resistencia para mantener su puesto de trabajo. Un padre que se opone al derecho al aborto termina por llevar a su hija para obtener uno. Un activista radical negro une sus fuerzas con blancos partidarios de los derechos civiles para oponerse juntos a la paralización de la acción afirmativa (...) Considero que las clases y sus luchas por el poder dentro de un sistema de relaciones sociales tienen historicidad. Por historicidad quiero decir que vienen a la existencia en condiciones específicas e inevitables, que después*

voces oprimidas sean reapropiadas de un modo tan exhaustivo y estandarizado por “*los medios de comunicación de la clase hegemónica*”, cuyo fin no es otro que acelerar el proceso de “*universalización cultural*”⁸⁷. Este proceso es, a su vez, la forma que adquiere el proceso de legitimación de la clase dominante en el campo de la ideología, valiéndose para ello de los sistemas conceptuales que sistematizan las creencias⁸⁸ (en la praxis política, la observación de este proceso tiene lugar en la forma en que se desarrolla la evolución histórica de la clase: surge cuando una o varias formaciones sociales insurgentes hacen una serie de demandas que provocan la fractura de la sociedad engendrando nuevas relaciones culturales y sociales. En seguida sucede que la clase dominante incorpora elementos procedentes de esas demandas con el objetivo de frustrar las consecuencias esperables si estas llegaran a ser materializadas por la propia clase explotada). Si la ideología queda definida como *una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*, el discurso de clase es organizado en base a los *ideologemas*, esto es, una mediación entre elementos tales como la opinión abstracta, el valor de clase y el prejuicio, junto al surgimiento de una “*proto-narración*” (en el sentido de ser anterior a la narración y anterior al lenguaje verbal) concebida como una fantasía de clase en la que ya quedan consumados tanto el sistema de ideas o conceptos (que componen la ideología) como los personajes colectivos (“*que son las clases en oposición*”⁸⁹). El tercer elemento que intercede para que esa *relación imaginaria* tenga lugar es la noción de *Sujeto*, no en su acepción “vulgar” de ser una subjetividad libre que es

*son reemplazadas por nuevas condiciones y nuevas formaciones sociales. Sin embargo, dentro de la historia del capitalismo, estas formaciones sociales son troceadas en bloques antagónicos; el consenso en lugar de la división es la excepción y no la regla y se logra normalmente, como ocurre con las innovaciones tecnológicas que cambian por completo las vidas de muchos trabajadores, en situaciones de guerra. Entran el nacionalismo y el patriotismo. Estas son las herramientas para la supresión y el deslizamiento del antagonismo de clase. >>. Stanley Aronowitz. *How Class Works. Power and Social Movement*. Yale University Press, New Haven, 2003, p. 8 y p.11. Esta obra de Aronowitz es recomendada por Jameson en *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*. 2011, p. 27.*

⁸⁷ << (...) que implica la represión de la voz opositora y la ilusión de que hay una sola “cultura” genuina. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁸ Esta premisa de Jameson parece seguir el pensamiento de Althusser en su segunda tesis sobre la ideología: << (...) mediante el dispositivo “conceptual” perfectamente ideológico así puesto en juego (el sujeto dotado de una conciencia en la que forma o bien reconoce libremente las ideas en que cree), el comportamiento material de dicho sujeto deriva de él naturalmente. >>. Louis Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, p. 48.

⁸⁹ Jameson, por ejemplo, en el desarrollo de su concepto de *inconsciente colectivo*, viene a considerar que el *ideologema* fundamental del siglo XIX en la cultura occidental está contenido en la *teoría del resentimiento*, su desenmascaramiento de la ética, y la oposición binaria del bien y del mal. Esta hipótesis la veremos en detalle en el siguiente capítulo.

autor y responsable de sus actos, sino en aquel otro significado que lo liga con un *ser* que siempre estará sometido a una autoridad superior, siendo esa la trampa por la que el individuo, al quedar interpelado como un supuesto “*sujeto libre*”, termina rindiéndose tan fácilmente al *Sujeto*: se le ofrece la garantía de un reconocimiento universal⁹⁰ (una transacción que permite al individuo “*sujetado en el Sujeto*” creer naturalmente en el estado de las cosas tal y como existe). Un camino hacia la solución a este nudo la ofrece Jameson a partir del siguiente interrogante:

*(...) ¿cómo es posible que un texto cultural que cumple una función demostrablemente ideológica, como obra hegemónica cuyas categorías formales así como su contenido aseguran la legitimación de tal o cual forma de dominación de clase – cómo es posible que tal texto encarne un impulso propiamente utópico, o haga eco a un valor universal incongruente con los límites estrechos del privilegio de clase que informa su vocación ideológica más inmediata?*⁹¹

Este problema, que tiene forma “marxista”, contenedor de una oposición que ya no resulta exclusivamente dialéctica sino “*duélica*”⁹² propia de la construcción de clases, se

⁹⁰ Althusser identifica lo que denomina como un cuádruple mecanismo ideológico para provocar la reificación, reproduciéndose escalonadamente, tal que una secuencia narrativa, el paso de interpelar a todos los individuos como “*sujetos*”, para empujarles inmediatamente a ser *sujetados* por la autoridad superior, lo que a su vez debe provocar un reconocimiento de esta como “*Sujeto*” y de ellos mismos como “*sujetos*” y de que, en efecto, todo irá bien si se cumple lo anterior (reconocer lo que ellos son) y admiten dejar que las cosas sigúan el curso de lo así establecido: << *El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que “cumpla solo” los gestos y actos de su sujeción. Por eso “marchan solos”*. >>. Althusser, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁹¹ Jameson, *op. cit.*, p. 233.

⁹² Para clarificar qué implica el carácter “*duélico*” aludido, el razonamiento del teólogo de la liberación Jon Sobrino nos aporta elementos adyacentes para penetrar de hecho en las múltiples implicaciones de la interrogación que plantea Jameson. Así, tomaremos la oposición de presupuestos que hace Sobrino a partir de su noción, en principio de naturaleza dialéctica, de *antirreino*. De modo que para acceder a la verdad de cómo está el *reino* como significado último de la realización del relato religioso, es necesario analizar primero cómo se encuentra el *antirreino*, el cual queda caracterizado en su origen precapitalista con la metáfora de Belzebub (la unidad de la *fuerza del mal*), y descompuesto en los diversos estamentos que

puede entender mejor si tomamos, por ejemplo, la visión republicana de March Bloch (aplicada a un esfuerzo por diagnosticar políticamente los males de la sociedad francesa que tan eficazmente supo aprovechar el fascismo y el nazismo durante la década de 1930) en cuanto a la identificación que realizó de cómo la conciencia de la recién ascendida clase dirigente⁹³ activada en su particular ruta hacia la democracia, aparentemente dotada para ser reparadora del ambiente psicológico colectivo que había sido heredado desde finales del siglo XIX, en realidad en ningún momento fue capaz de comprender el origen del entusiasmo de los ciudadanos ante la esperanza de un mundo más justo, siendo nuevamente la reappropriación de la necesidad de dominación como proceso de orden, la hazaña mayor del totalitarismo democrático que propagó. Así, en un espacio fatalista como aquel se dieron las condiciones para que la máquina deseante deleuziana, todavía no aprendida, se expandiera, generando un segundo interrogante que completa al anteriormente planteado:

agregaban el poder cultural, social, político, religioso, económico y financiero para reproducir el Estado del antirreino: << La relación entre reino y antirreino no es solo dialéctica, sino “duélica”, uno hace contra el otro, lo que hay que entender bien, pues distintas son las fuerzas y el modo de operar de uno y otro. Que el antirreino hace contra el reino – el mundo de los ricos y opresores contra el mundo de los pobres y oprimidos- es evidente. Pero que el reino, por su naturaleza, hace contra el antirreino -el mundo de los pobres contra el mundo de los ricos- hay que explicarlo, sobre todo cuando surgen movimientos de liberación. >> . Sobrino continúa su razonamiento llevándolo al terreno de la praxis y su impacto en el lenguaje político, advirtiendo así que la realidad del antirreino solo se conoce si se experimenta (“en el hecho de dar muerte”, con la equivalencia implícita de que el significado materialista del pecado es “lo que da muerte”). Por consiguiente: << Que el hambre sea causada no solo por catástrofes climáticas, sino por políticas alimentarias de empresas multinacionales con fines de lucro propio y con desprecio de la vida de millones de miserables, hace obsoleto el secular lenguaje de “se mueren de hambre” y hay que sustituirlo por “los matan de hambre”. >>. Tal y como señala Jameson, un discurso como este, con su carga ideológica engendrada desde la conciencia de clase del oprimido, provoca no solo un discurso utópico para ella misma, sino su rechazo o negación de la contraparte, es decir, un discurso utópico que se bate contra él y que es contenido en la conciencia de clase que se representa a través del discurso institucional y las relaciones de producción del Estado social y del Estado religioso. Véase Jon Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Trotta, Madrid, 2007, pp.113-115.

⁹³ Véase la definición de burguesía que establece Bloch: << Así pues, llamo burgués al francés que no debe sus recursos a su trabajo manual; cuyos ingresos, sea cual sea su origen y su abundancia, sumamente variable, le dan un deshago económico y le procuran una seguridad, a ese nivel, muy superior a las incertidumbres anejas al salario de un obrero; cuya instrucción, ya recibida desde su infancia, si su familia está arraigada, ya adquirida durante una ascensión social excepcional, supera, por su riqueza, sus formas o sus pretensiones, la norma cultural más común; que, a fin de cuentas, se siente o cree miembro de una clase llamada a ejercer un papel dirigente en la nación y que, en infinidad de detalles de su modo de vestir, su lengua, su sentido del decoro, refleja, de una manera más o menos instintiva, su apego a este carácter distintivo de grupo y a este prestigio colectivo. >>. March Bloch. *La extraña derrota. Testimonio escrito de 1940*. Crítica, Barcelona, 1990, p. 13.

*¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud hasta el punto de “quererlas” no solo para los demás, sino también para sí mismos?*⁹⁴

La original respuesta que aporta Jameson es que ya sea por el dominante esquizoide ya sea por el conformismo segregado por una felicidad negativa, la conciencia de clase (y con ella la ideología como proceso subyacente), tanto en sus dinámicas respectivas de clase opresora como de clase oprimida, contiene en el código de su propia naturaleza una proyección utópica⁹⁵.

En esta misma línea argumental tiene encaje la visión de Marx cuando intuyó un similar recorrido de contradicciones en lo que se refiere a las “formas ilusorias” bajo las que se “ventilan” las luchas reales entre las clases, presentando cada una, en cierto modo, su

⁹⁴ Deleuze y Guattari revisan el planteamiento psicoanalítico de Wilhelm Reich para dilucidar que para explicar el fascismo es necesario hacerlo en términos de deseo. Por ello consideran, al igual que Reich, que las masas –durante el nazismo– no fueron engañadas, sino que desearon el fascismo en determinadas circunstancias, y ese deseo es el que necesita una explicación (aplicando el método sobre lo subjetivo reprimido y en la negación que genera lo irracional). Sin embargo, yendo más lejos que la postura de Reich, establecen que no hay dualismo, es decir, que no hay una diferencia binaria entre el objeto real racionalmente producido y la producción fantasmática irracional, sino una simultaneidad de características comunes a ambos, extendiéndose los campos de lo social y del deseo y, por consiguiente, apelando a la urgencia de una psiquiatría materialista basada en el análisis de la producción deseante. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 1985, pp. 36-37.

⁹⁵ << (...) el momento previo de la conciencia de clase es el de las clases oprimidas (cuya identidad estructural -ya se trate de campesinos, esclavos, siervos o de un genuino proletariado- deriva evidentemente del modo de producción). En semejante visión, los que tienen que trabajar y producir el valor excedente para los demás captarán necesariamente su propia solidaridad -inicialmente en la forma inarticulada de la rabia, la desesperación, el sentimiento de víctimas, la opresión por un enemigo común- antes de que la clase dominante o gobernante tenga ningún incentivo particular para hacer lo mismo (...) el indicio de toda conciencia de clase debe buscarse no en el contenido o motivos ideológicos de esta última, sino ante todo y sobre todo en el sentimiento naciente de solidaridad con otros miembros de un grupo o clase particular, ya sea que estos sean casualmente compañeros en la posesión de la tierra, los que gozan de privilegios estructurales ligados con los nuestros, o, por el contrario, compañeros de trabajo productores, esclavos, siervos o campesinos. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 234.

particular discurso utópico⁹⁶ con la forma que debe tener la *visión del mundo* universalmente conveniente para el interés común⁹⁷, encarrilándose mediante el discurso del “vencedor” -que pasa a ocupar el espacio político de dominación sobre la clase que es relegada a ser la “oprimida”- la legitimación del proceso de enajenación⁹⁸; un proceso que podría detenerse si se dieran necesariamente dos premisas *prácticas*:

Para que se convierta en un poder “insoportable”, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de humanidad como absolutamente desposeída y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que

⁹⁶ Más adelante examinaremos como la *utopía*, siempre y cuando es planteada como un ideal de perfección política y social, adquiere una estructura concreta porque está siendo pensada desde la abundancia (ya sea desde el ideal de Platón, de Tomás Moro o el de Campanella), estando encerrada en el paradigma del progreso. Esta posición *fuerte* de la utopía se opone a la posición *débil*, que es la utopía imaginada desde la escasez, por tanto, articulada desde la realidad histórica de los desposeídos identificados por el materialismo de Marx y Engels. Desde una perspectiva cristiana, esta oposición quedaría resumida del siguiente modo: << *Lo que llamamos “buen vivir”, “calidad de vida”, “estado de bienestar” -“prosperidad para minorías”- son hitos de un camino hacia la utopía pensada desde la abundancia de los no-pobres, con los cuales no se contentan y desencadenan una carrera desenfrenada de progreso. Es la huida hacia delante, en presencia de la crisis de la humanidad. Por el contrario, el oikos, la existencia y garantía de un núcleo de vida mínima y de familia humana, es la utopía de los pobres.* >> . Véase Sobrino *op. cit.*, p. 88.

⁹⁷ << (...) *toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque esta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada. Precisamente porque los individuos solo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque en general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general” a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia.* >>. Marx y Engels, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁸ << *El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.* >>. Ibidem, p. 28.

*presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano “histórico-universal”, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella solo se generaliza la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior.*⁹⁹

Tal y como hemos ido desgranando, el elemento de máximo interés para Jameson a partir de todas estas concepciones de Marx, se inicia con el desentrañamiento del proceso que relaciona la realidad histórica, la práctica y la conciencia (la relación entre el modo de producción del lenguaje y las ideas y el modo de producción de los bienes materiales), haciendo que lo que nos resulta extraño y ajeno se transforme positivamente para nuestro acto de cognición; nos sea familiar y que, a la vez, lo evidente deje de estar oculto en la profundidad de una “*orgánica mendacidad*”¹⁰⁰. Para ambos, la conciencia real debe estar

⁹⁹ Marx deja establecida en esa reflexión la premisa fundamental de que el comunismo solo podría llegar a darse, exactamente como él lo imaginaba, con el desarrollo universal de las fuerzas de producción, es decir, con el desarrollo coincidente de todos los Estados sociales reproduciendo su dominación sobre el resto de las clases. La correlación necesaria consiste en que en todos los pueblos han de existir simultáneamente unas masas “desposeídas”, pero el paso más exigente es que los individuos que forman esas masas han de transformarse en individuos histórico-universales o “*empíricamente mundiales*”. *Ibíd.*, p. 29. En este sentido podemos resumir que el marxismo ortodoxo espera que una dialéctica histórica presente en la situación real, incite al proletariado a actuar y que, a continuación, actúe como “debería hacerlo”. << Si una de estas dos concepciones no se cumple, lo cual es concebible, quedan dos posibilidades: la de una concepción voluntarista, que deviene esencialmente política, y la de una concepción del determinismo inmanente a las fuerzas económicas, que consiste, por así decir, en confiar en el futuro cuando el presente desmiente ciertas esperanzas o disipa ciertos temores. >>. Véase Aron, *op. cit.*, p. 502.

¹⁰⁰ Max Scheler, en su crítica a la teoría del resentimiento contenida en *La genealogía de la moral* de Nietzsche, explica como la perversión y reinterpretación sistemática de los valores por ellos mismos resulta ser un proceso más efectivo que la calumnia de personas o grupos sociales o que la falsificación de la visión del mundo, consecuentemente, no debe ser confundida con la *falsa conciencia*. Esta reinterpretación o *transvaloración* está más allá de la esfera de lo enjuiciable, se trata de una etapa más profunda (ya que la falsificación no se forma meramente en lo consciente sino “*en el camino de la experiencia hacia la consciencia*”) hasta tal punto que la mente del sujeto termina por admitir solamente aquellas

ligada a la práctica (como esperanza de escapar a la influencia de las relaciones de clases y de las ilusiones ideológicas) y es en la acción que deriva de esa práctica que cada uno puede llegar a descubrir las ideas de la clase dominante como el proceso de falseamiento codificado en el modelo de interpretación del mundo capitalista que ha sido instaurado por ella misma para su justificación (lo que implica, como unidad de opuestos, que algunas de sus ideas encierran partes de verdad al mismo tiempo que otras de sus partes son completamente falsas). El “sueño” de Marx que imagina Jameson, pues, los individuos de la no-clase, que ocuparían la categoría de lo histórico-universal, como equivalentes de una sociedad sin clases, tendrán su desarrollo histórico en la medida en que las formas de representación que reúna una determinada conciencia de clase (sea “de la clase que sea”) les permita establecerse para sí como la unidad de una colectividad, dejando atrás el localismo, el particularismo y el individualismo, y entrando de pleno en el *universalismo*, que no quedaría *enajenado* como una reductora homogeneidad cultural, sino que se libera como solidaridad colectiva:

La colectividad lograda o grupo orgánico de la clase que sea –opresores igual que oprimidos- es utópico no en sí misma, sino tan solo en la medida en que todas esas colectividades son a su vez “figuras” de la vida colectiva concreta última de una sociedad lograda o sociedad sin clases. Ahora estamos en mejor situación para entender cómo incluso la cultura y la ideología hegemónicas o de la clase dirigente son utópicas, no a pesar de su función instrumental de

impresiones y sentimientos que se adecuan a su “intereses” o actitud instintiva (que según Nietzsche quedaría establecida por el ethos de la clase dominante, y transmitida a través de la tradición y la educación). El resultado final es que ese sujeto “*no tiene necesidad de mentir*”. El descentramiento ocurre cuando el valor de un juicio se realiza desde esta “falsificación originaria” o “*mendacidad orgánica*”, provocando que, para el sujeto que tiene este proceso instaurado, el valor del juicio que afirma resulte genuino, verdadero y honesto, puesto que es sentido por él como una afirmación positiva de acuerdo a la moral. Scheler tiene en común con Jameson su interés por analizar la evolución de la moralidad a través del estudio del texto artístico, fijándose en el origen de los cambios de intenciones del artista (su deseo), e identificando la influencia de lo ideológico sobre el deseo por delante de la determinación que los cambios técnicos ejercen sobre aquel. Además, Scheler coincide con Jameson en su interpretación de la moral cristiana como una alternativa alegórica al resentimiento, como veremos más adelante, y como la moral resentida de la burguesía capitalista ha ido sustituyendo (mediante una transvaloración) a los valores cristianos primitivos que formaban la unidad de su colectividad. Véase Max Scheler. *Ressentiment*. Marquette University Press, Wisconsin, 1994, pp. 26-27.

*asegurar el privilegio y el poder de clase, sino propiamente porque esa función es también en sí misma y por sí misma la afirmación de la solidaridad colectiva*¹⁰¹.

Esta solidaridad colectiva a la que apela Jameson (la esperanza de trascender una concepción funcional o instrumental de la cultura para actualizar su función simbólica como un impulso genuinamente utópico) es el tránsito que debe llevarnos a transformar el problema de la oposición de lo ideológico a lo utópico, o de lo funcional-instrumental¹⁰² a lo colectivo en un “falso problema”. Así, el tránsito¹⁰³ es el objeto —lo colectivo como conciencia real de

¹⁰¹ Jameson, *op. cit.*, p. 235.

¹⁰² Se refiere a que se da por cierto una inevitable funcionalidad estructural de la cultura, al considerarse el instrumento (consciente o inconsciente) de la dominación de clase, la legitimación y la mistificación social. Se trata pues de un límite negativo o determinista como demuestra, por ejemplo, el análisis del antropólogo Marshall Sahlins (cuyo planteamiento crítico del marxismo trata de superar Jameson a lo largo del capítulo de conclusiones en *The Political Unconscious*), para quien el problema central del materialismo histórico de Marx es que asume que la interacción del trabajo, las técnicas y los recursos tiene lugar de acuerdo con las leyes de la naturaleza y con las intenciones de la cultura, de manera que la lógica simbólica está subordinada a lo instrumental dentro del sistema de producción. Dicho de otro modo, el límite queda fijado en que la cultura “es organizada por la naturaleza material de las cosas”, por consiguiente, lo cultural no puede trascender la estructura de la realidad que es manifiesta en la producción. Razón por la que “*el pensamiento no tiene más alternativa que ceder ante la absoluta soberanía del mundo físico*”. Sahlins considera, al contrario que toda esta argumentación, que el interés práctico de los hombres por la producción está constituido, antes que nada, simbólicamente: << *En el capitalismo todo conspira para ocultar el ordenamiento simbólico del sistema, en especial esas teorías académicas de la “praxis” mediante las cuales nos concebimos a nosotros y al resto del mundo. Una teoría de la “praxis” basada en intereses pragmáticos y condiciones objetivas constituye la forma secundaria de una ilusión cultural y su fruto elaborado, empírico y estadístico, es decir, las investigaciones “éticas” de nuestras ciencias sociales, solo son la titulación de una mistificación “émica”. Lo que en definitiva es distintivo de la civilización occidental es el modo de la producción simbólica, cuyo disfraz adopta la forma de un creciente PIB del proceso por el cual es creado el valor simbólico.* >>. Véase Marshall Sahlins. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 204-205 y p. 215.

¹⁰³ Para Marx, el “tránsito” es un movimiento transformador de un modo de producción a otro. Ese movimiento debería corresponderse con una estructura “por descubrir” (ya que la transición no puede ser nunca un proceso de desestructuración). De este modo, el paso del capitalismo al socialismo no podrá consistir en una transformación de la estructura del primero, sino que vendrá como una *causalidad estructural* de periodos de transición (donde la clave no radica en el origen que lo engendra sino, más bien, en el desarrollo que adquiere en sus comienzos) que resultan dinámicos y diacrónicos (en la evolución de los modos de

la colectividad más allá de la influencia de la ideología- no teorizado todavía debidamente (aunque haya sido aludido imperfectamente en el trabajo de Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*) y que es el proyecto auténtico que Jameson desea llevar a cabo; en cierto modo, su aspiración es una forma de *denuncia profética* en el sentido de que aspira a ser un método *anticipatorio*¹⁰⁴.

3. Superestructura y base. Causalidad expresiva y causalidad estructural

En *Crítica de la Economía Política*, Marx concibe la estructura económica como el total acumulado de todas las relaciones de producción, y esas relaciones quedan construidas con la forma de conjuntos de “derechos” (sobre la propiedad) de las personas sobre las fuerzas productivas, mientras que el “poder” (tener expedita la facultad o potencia de hacer algo o, dicho de otro modo, tener expedita la efectividad de hacer algo) lo objetiva situándolo en el nivel de la superestructura (formada por el conjunto de instituciones no-económicas, el marco de leyes y el Estado social), cuya articulación final se presenta, en su alcance categorial, como todas aquellas instituciones no-económicas cuyo carácter es explicado por la naturaleza de la estructura económica, por lo tanto, “*el carácter de la superestructura es ampliamente*

producción a través del tiempo se modifica el funcionamiento de su estructura al cambiar las reglas o, en este caso, con la aparición de leyes de funcionamiento que estaban aparentemente ocultas). Marx, en el volumen I de *El capital* (pp. 287-313), apunta que los períodos de transición (hacia el capitalismo) han sucedido mediante la coexistencia de dos modos de producción en una sola “simultaneidad” y siendo uno dominante sobre el otro, dejando claro los desajustes propicios que caracterizan a un período de transición: << (...) *las formas del derecho, de la política, del Estado, no están adaptadas, como antes (articuladas en los límites propios de la estructura de producción), sino desajustadas en relación a la estructura económica: los análisis de la acumulación primitiva muestran como agentes económicos al mismo tiempo que las fuerzas, la precesión del derecho y de las formas de Estado sobre las formas de la estructura económica capitalista (...) la comprensión de la precesión del derecho requiere tanto el conocimiento de las estructuras de la práctica política en el modo de producción anterior como los elementos de la estructura capitalista. El empleo de la violencia y de sus formas depuradas (por la intervención del estado y del derecho) depende de la forma y de la función de la instancia política en la sociedad feudal.* >>. Véase Althusser y Balibar, *op. cit.*, pp 512-513.

¹⁰⁴ << Si las resonancias mannheimianas de esta perspectiva dual -ideología y utopía- siguen siendo bastante activas para preservar un ruido comunicacional y una interferencia conceptual, entonces pueden proponerse formulaciones alternativas, en las que un análisis instrumental se coordine con una lectura de la cultura “colectiva-asociativa” o “comunal”, o en la que un método funcional para describir los textos culturales se articule con un método anticipatorio. >>. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 239.

explicado por la naturaleza de la estructura económica”¹⁰⁵. Uno de los elementos fundamentales para entender la dinámica que relaciona la superestructura con la base es la relación entre *derecho* y *poder*. Por consiguiente, el desfallecimiento de lo aparente (lo formal), que ha legitimado la transformación simbólica de un determinado *derecho*, pone al descubierto que la palabra *derecho* es metonímicamente una sustitución de la palabra *poder*. Consecuentemente, la formulación de una interpretación no-legalista de las relaciones de producción en los términos característicos de Marx implica que las relaciones de propiedad son distintas de las relaciones de producción porque, además, estas segundas son las que explican a las primeras. Y al mismo tiempo, las relaciones de producción, tal y como Marx las concibe, conectan una causalidad en los siguientes términos: la posesión de los *poderes* no implica la posesión de los *derechos* coincidentes, de la misma manera que la posesión de los *derechos* no implica la posesión de los *poderes* efectivos para hacerlos coincidentes. Sucede, entonces, que únicamente la posesión de un *poder* legitimado permite la posesión de un *derecho* coincidente, y tan solo la posesión de un *derecho* efectivo implica la posesión de un *poder* coincidente. El último vértice sería que un ciudadano puede tener el *derecho a* ó y el *poder de* ó a pesar de que el *derecho* que posea no sea efectivo. La contradicción se establece porque en la realidad social no significa lo mismo “*el derecho a usar los medios de producción*” que “*el poder de usar los medios de producción*”, de igual manera que no es equivalente “*el derecho a alienar los medios de producción*” que “*el poder de alienar los medios de producción*”. La clave reside en que los *derechos* al poder ser ellos mismos alienados (en el sentido de poder disponer de otro –al que le correspondería- del dominio de algo o de algún otro *derecho* efectivo sobre ello¹⁰⁶) provocan que el *poder de* ó no quede especificado ni limitado en la lógica económica por su vertiente jurídica, sino que es necesario ir más allá para entender cómo se establece el *metabolismo* entre las relaciones de

¹⁰⁵ Cohen, *op. cit.*, p. 217.

¹⁰⁶ El razonamiento analítico de Cohen clarifica que el *poder* cuando aliena coincide con el “*derecho a disponer*”, es decir, “*el derecho a disponer de otro para tener sobre un objeto los poderes que ahora paso a tener sobre él*”. El siguiente paso para entender como el modo de producción opera trascendiendo el ámbito normativo mediante una estructura global que lo envuelve quedaría expuesto por el siguiente razonamiento que valida la necesidad de un abordaje no-jurídico: << *El proletariado esta constreñido a ofrecer su fuerza de trabajo no a un solo capitalista en particular, sino bien a un capitalista bien a otro diferente. Si desea sobrevivir, debe presentarse en el mercado de trabajo a la clase capitalista, y es forzado a servir a esa clase. Esto concuerda bien con la frecuente afirmación de Marx de que el proletariado es poseído no por cualquier capitalista, sino por la clase capitalista como un todo.* >> . *Ibíd.*, p. 221.

producción y el artefacto formado por la ideología, la cultura, el sistema de leyes y el Estado social.

La “visualización” objetiva de este *metabolismo*¹⁰⁷, es decir, de la relación que se establece entre ambos elementos (base y superestructura) es lo que dirige el objeto de estudio de Marx hacia unas latitudes diferentes al empirismo clásico que le había precedido¹⁰⁸. Este objeto, desde la perspectiva del estructuralismo de Althusser, consiste en describir el funcionamiento de los fenómenos económicos como acontecimientos insertos en “*una región determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido por una estructura global*”¹⁰⁹ (produciéndose una determinación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción de esa región y lo global, ya que aquellas no pueden ser definidas fuera del concepto de estructura global del conjunto del modo del producción). Esta disposición teórica supone para Jameson un contratiempo para articular un proyecto de hermenéutica marxista que sea capaz de interpretar sin encorsetamientos la relación entre base y superestructura (para, idealmente, trascenderla). Razón por la que realiza un esfuerzo sustancial en hacer una revisión crítica de las tres formas históricas de causalidad (mecánica, expresiva y estructural)

¹⁰⁷ Marx expone reiteradas veces como la base demanda para su reproducción una superestructura con el propósito de asegurar la estabilidad social e independizarse en lo posible de la casualidad y las arbitrariedades. Así, por ejemplo: << (...) *cualquier forma de producción crea sus propias relaciones jurídicas, formas de gobierno, etcétera. La tosquedad y las deficiencias de la concepción burguesa reside en la tendencia a ver como una conexión accidental lo que constituye una unión orgánica.* >>. Karl Marx. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Penguin Books, London, 1993 p. 88.

¹⁰⁸ No en el sentido estricto de romper con él, sino de ser muy exigente en la aplicación del método científico. Por ejemplo, Marx, al identificar los fenómenos económicos como no-homogéneos en un mismo plano de evolución, infiere que la intervención de las matemáticas para analizarlos debe estar sometida a la definición conceptual de aquello que es medible y comparable. De este modo, la formalización matemática tiene que estar siempre subordinada a la formalización conceptual. Si no se tiene en cuenta esta subordinación lo que ocurrirá será tomar determinados problemas como “problemas técnicos” cuando, en realidad, son problemas que nacen de la ausencia del concepto del objeto: << *La tecnocracia intelectual se nutre de este tipo de confusiones y encuentra allí dónde emplearse a tiempo completo: nada es más largo de resolver que un problema que no existe o que está mal planteado.* >>. Véase Althusser y Balibar, *op. cit.* p. 312.

¹⁰⁹ El desafío epistemológico que deriva de esta premisa queda contenido en el siguiente conjunto de preguntas: << *¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región? (...) ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?* >>. *Ibidem*, p. 310., y p. 315.

del pensamiento althusseriano, descifrándolas para tratar de invertir algunas de las premisas que logran desplegar en el sentido de llegar a transformarlas en un *artefacto* que, en última instancia, refuerce su método para explorar el texto. Para captar la *complejidad* argumentativa e integrar conclusiones, a continuación se compagina el análisis del mencionado marco teórico de Althusser con las síntesis del propio Jameson en orden a validar el camino de evolución del segundo.

Empezando por la causalidad mecanicista (como primer tipo de efectividad, en el sentido de que sea válida para provocar el efecto esperado) que es asignada a un “*origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia transitiva y analítica*”¹¹⁰, y que Jameson describe como un razonamiento aquejado de estar “*pasado de moda*” por el dominio contemporáneo del indeterminismo aportado por la física moderna, aunque el mismo reconoce que mantiene, en el ámbito de la ciencia, una cierta influencia en la persistencia del determinismo tecnológico¹¹¹. Quizás por ello Jameson sí termina por argumentar a favor de este mecanicismo como representativo de una tipología de leyes extrínsecas que provocan de manera directa un cambio en nuestra realidad objetiva (relacionando su efectividad unas veces con el cambio técnico -a partir del descubrimiento científico que pasa a modificar ciertos aspectos de las relaciones de producción por los cambios de la base- y otras veces como consecuencia de las crisis económicas y sus efectos sobre el consumo¹¹² y de la expansión comercial).

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 316.

¹¹¹ La noción de determinismo tecnológico es arriesgada, dado que codifica la creencia de que cierto tipo de tecnologías son causantes, mecánicamente (predestinadas), de unos efectos sociales, políticos y culturales “esperables”. Aunque Jameson califica como interesantes únicamente ciertos parámetros de los análisis de Marshall McLuhan, lo cierto es que este tipo de determinismo viene siendo utilizado intensamente por el desarrollo del capitalismo contemporáneo para ofuscar el pensamiento analítico y legitimar la devaluación de la moral en la práctica política (tipificado en el relativismo posmoderno), sustituyéndola por la solución tecnológica (lo social como ingeniería), es decir, por un automatismo técnico supuestamente a salvo de la influencia ideológica de los intereses de clase social. Para un comentario más en profundidad véanse los trabajos de Leo Marx. *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. Oxford University Press, London, 2000; Raymond Williams. *Television: Technology and Cultural Form*. Routledge, London, 2004; Vincent Mosco. *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace*. MIT Press, Boston, 2005; Nicholas Carr. *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*. Taurus, Madrid, 2014.

¹¹² Jameson expone el ejemplo de la crisis del sector editorial de finales del siglo XIX que precipitó la sustitución de la novela publicada en tres volúmenes, que había dominado el mercado hasta entonces, por una versión de un solo volumen, con la correspondiente

En cuanto a la causalidad “expresiva”, Althusser la presenta conectada al concepto de *expresión* de Leibniz, lo que supone que “*el todo del que trata sea reducible a un principio de interioridad único, es decir, a una esencia interior*” (lo que le inserta, a su vez, en el marco hegeliano de *la esencia interior del todo*, puesto que “*el principio interno de la esencia está en cada punto del todo*”¹¹³). Su crítica se dirige, además, hacia la desvalorización de ciertos métodos marxistas que son demasiado idealistas, a su juicio, al caer en la equivocación de aplicar la noción de *historicismo* (entendido como el uso de la categoría de “período histórico” o “período cultural” como contenedor de un fenómeno totalizador en el que quedan escogidas las características “esenciales” de un período estilístico o de una visión filosófica o política del mundo que predomina sobre el resto durante la longitud del período de tiempo comprendido) dado que corre el riesgo de terminar por ser reduccionista y simplificador hasta el punto de alterar la realidad histórica. Jameson admite una parte de esta crítica, dado que caer en la identificación de una verdad interior que unifica el por qué suceden las cosas o qué significan, fácilmente provocará “aislar y privilegiar” a uno de los elementos presentes en la

racionalización del costo de impresión, ajuste de precio y que permitía indirectamente acelerar el ritmo de publicación de novedades. Esta adaptación, impuesta por condiciones de rentabilidad, como es evidente, determinó una evolución estilística o formal en ciertos autores, pudiéndose calificar de metamorfosis en unos pocos (como fue el caso de George Gissing aludido por Jameson), pero lo que no se puede inferir de ningún modo, según argumenta, es que el cambio de estilo y la comprensión del ritmo narrativo que comenzó a producirse en la producción literaria fuera “desde dentro”, es decir, como una dinámica de la maduración del propio artista que selecciona arbitraria o conscientemente sus preferencias, sino que vino impuesta “desde fuera”, descartándose así el cambio de paradigma motivado desde la “esencia”. Jameson tampoco olvida citar este mismo tipo de proceso de causalidad en otra industria de masas como es el cine, donde también es evidente que la evolución tecnológica ha sido uno de los principales motores para la evolución del lenguaje cinematográfico, trastocando periódicamente la base de su estructura de producción –división del trabajo, costes de capital y de la mano de obra, precios al público y tasa de beneficio– (siendo observable en el tránsito del cine mudo al sonoro, del blanco y negro al technicolor, de las ópticas frágiles y con poca profundidad de campo al gran angular, el zoom, al surgimiento de la *steady camp*, las ultra-sensibilidades de los soportes fotográficos, hasta la sustitución del celuloide por el formato digital y el resto de elementos relacionados con la “revolución” de la digitalización de la puesta en escena y toda su postproducción de imagen y sonido, sin olvidar las simultáneas reconversiones tecnológicas de los circuitos de las salas de exhibición). En conclusión, en ciertos contextos de la historia: <<*lo extrínseco se presenta como un saludable recordatorio de la base en último término material de la producción cultural, y de la “determinación de la conciencia por el “ser social”*”. >>. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 22. Para una profundización alrededor del determinismo de la tecnología en el lenguaje cinematográfico véase la obra de Barry Salt. *Moving into Pictures. More on filme history, style, and analysis*. Starword, London, 2006. Y también la obra de Alberto González Pascual. *Ideología del cine estadounidense 1990-2003*. Fundamentos, Madrid, 2009.

¹¹³ Althusser y Balibar, *op. cit.*, pp. 316-317.

totalidad a la que se aspira a objetivar en un período histórico dado (lo que supone aplicar un marco cognitivo específico, es decir, una predilección por un tipo de creencia, por un modelo político o por una “forma de dominación”). La clave está en que la lógica interna de la causalidad expresiva crea un “código maestro” (equivalente de “esencia interna”) capacitado para explicar el todo, basado en ese elemento privilegiado desde el cual se llevará a cabo la práctica de la mediación (como mecanismo o artefacto con el que realizar la interpretación):

*La forma más plena de lo que Althusser llama causalidad expresiva (y de lo que él llama “historicismo”) se mostrará así como una vasta alegoría interpretativa en la que una secuencia de acontecimientos o textos y artefactos históricos se reescribe en los términos de un relato profundo, subyacente y más “fundamental”, de un relato maestro oculto que es la clave alegórica o el contenido figural de la primera secuencia de materiales empíricos.*¹¹⁴

Jameson abre desde este punto de la crítica althusseriana su propio proceso de análisis para descomponer el funcionamiento de esos códigos maestros y observar cómo se articula el marco alegórico desde el que operaría cada uno. Para realizar esta maniobra dirige su foco al caso de los cuatro niveles de la escritura medieval y la función ideológica que adquirieron para asimilar el Antiguo Testamento al Nuevo (permitiendo una reescritura de la herencia cultural y textual judía a la nueva estructura de la sociedad cristiana gentil). El sistema medieval, por consiguiente, buscó la estructuración de un nuevo sistema alegórico para conectar al sujeto individual con la historia (permitiendo que el individuo pueda “*imaginar una relación vivida con realidades transpersonales*”, es decir, con la evolución colectiva de la historia¹¹⁵). Los cuatro niveles de escritura medievales [(iv) Anagógico -*lectura política o*

¹¹⁴ Jameson, *op. cit.*, p. 24.

¹¹⁵ En el desarrollo que propone Jameson, se dilucida que el Antiguo Testamento adquiere el rango de texto histórico que recoge acontecimiento inequívocamente ciertos y, en segundo lugar, se admite que existen dispersos por todas sus partes un amplio volumen de signos proféticos y anticipatorios que el “Autor” dejó inscritos. En la ascensión de los niveles de escritura, el Nuevo Testamento se convierte en el cumplidor de las profecías ocultas pero, además, adquiere el rango de texto alegórico, que es la clave que permitirá abrir el texto a la

significado colectivo de la historia-. (iii) *Moral -lectura psicológica del sujeto individual-*. (ii) *Alegórico -código interpretativo de lo metafórico-*. (i) *Literal -referente histórico o textual-*.] son descritos por Jameson como un solución sugestiva para que el intérprete logre transformar un aparato textual o literal, a través de su ascensión por los diferentes niveles hasta llegar a lo anagógico (provocar eficazmente la reescritura definitiva), en un aparato libidinal abierto para la “carga ideológica”. Este artefacto resultante (aplicado en el ejemplo de los textos bíblicos) permite codificar la historia de un pueblo terrenal particular como si fuera la historia universal y el destino de la especie humana.

No obstante, para entender la complejidad del proceso secuencial que propone Jameson alrededor de los cuatro niveles expuestos y las posibilidades de que tenga lugar un resultado transformador (como la reescritura alcanzable), es necesario fijarnos previamente en cómo tienen lugar los procesos de traducción de textos y su influencia en la lengua (ya que, a veces, la actividad traductora ha creado lenguas escritas que antes no existían, con nuevos alfabetos, signos y alegorías inventados para poder llevarlas a cabo). Para profundizar en este hilo argumentativo, especialmente desarrollado por el crítico literario Northrop Frye, es preciso partir del concepto de *langage* (utilizado en la tradición francesa¹¹⁶ para designar aquellos significantes que sirven para expresar cosas similares en inglés, francés y alemán. Esta propiedad expresiva permite que más allá de las diferencias lingüísticas *-langue-* y culturales de un texto, subyazca un sentido común evidente que pueda sin dificultad ser traducido¹¹⁷). Frye se interroga si resulta factible que exista una historia del *langage*

reescritura: <<La alegoría es aquí la apertura del texto a múltiples significaciones, a sucesivas reescrituras o sobreescrituras que se generan como otros tantos niveles y otras tantas interpretaciones suplementarias. De este modo, la interpretación de un pasaje particular del Antiguo Testamento en términos de la vida de Cristo se presenta menos como una técnica para clausurar el texto y para reprimir las lecturas y los sentidos aleatorios o aberrantes, que como un mecanismo para preparar al texto para ulteriores invasiones ideológicas (...) >>. Ibidem, p. 25.

¹¹⁶ Véase Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

¹¹⁷ <<Las asonancias entre palabras de referencia similar (por ejemplo, en inglés “Dios” (“God”) y “bueno” (“Good”), las rimas comunes, las palabras de múltiples significados que se prestan a toda clase de retruécanos, son accidentes, o, como gusta decir a los filólogos, “meras” coincidencias, no obstante, forman una textura que penetra en los procesos mentales de todos los hablantes nativos del idioma, sean o no escritores. Esta textura, que se extiende a una gran cantidad de frases idiomáticas que a menudo solo pueden ser traducidas si se modifica por completo el original, contribuye a que la lengua sea uno de los fenómenos humanos más fragmentados (...) No es necesario recurrir a ideas más sutiles, tales como el inconsciente colectivo de Jung, para explicar el hecho de que la expresión de la creatividad

(reconocido como fuerza lingüística positiva), que habría que conceptualizar como una secuencia de modelos estructurales accesibles a la traducción (los cuales, sin determinar la variedad de *langues* utilizados, sí que los afectarían y condicionarían). Para vislumbrar evidencias que corroboren esta intuición, Frye establece (a partir del enfoque de Giambattista Vico¹¹⁸) tres formas de expresión verbal que son, a su vez y primariamente, tres formas de escritura: (i) Jeroglífica -fundamentalmente poética, localizable en la literatura griega anterior a Platón, de manera que sujeto y objeto están unidos por una energía en común y, en última instancia, por palabras que expresan el vínculo entre “*la personalidad humana y el ambiente natural*”, de modo que las palabras poseen un valor simbólico con la propiedad de ser “mágicas”, es decir, se convierten mediante su uso en fuerzas dinámicas que desencadenan acontecimientos y determinan el devenir: “*Las operaciones de la mente humana también están controladas por palabras de poder, fórmulas que se convierten en centro de la actividad mental.*”¹¹⁹ - (ii) Hierática -fundamentalmente alegórica, el sujeto y el objeto se separan nítidamente, las palabras se convierten en expresiones externas de ideas internas, siendo posible la abstracción y la diferencia entre las operaciones del intelecto y las operaciones de las emociones: “*Aquí la base de la expresión deja de ser metafórica, con su sentido de identidad de la vida, o el poder, o la energía, entre el hombre y la naturaleza (“esto es aquello”), para transformarse en una relación metonímica (“esto reemplaza aquello”). Más específicamente, las palabras reemplazan a los pensamientos, y son las expresiones externas de una realidad interna. Pero esta realidad no es solo “interna”. Los pensamientos indican la existencia de un orden trascendente “arriba”, con el cual solo podemos comunicarnos mediante el pensamiento, y que solo las palabras pueden expresar.*”¹²⁰ -

humana en todo el mundo posee cierto grado de inteligibilidad mutua y de poder de comunicación. >>. Véase Northtop Frye. El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia. Gedisa, Madrid, 2001, p. 29.

¹¹⁸ Véase Giambattista Vico. *Ciencia nueva*. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 110 y sucesivas (Libro primero. Parte II) y pp. 256 y sucesivas (Libro segundo. Parte II).

¹¹⁹ Frye, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁰ Resulta importante destacar que la energía de la metáfora es reemplazada por la metonimia hasta el punto de emerger la fascinación de la época medieval por el silogismo, colocando al lenguaje analógico como un lenguaje de poder “sacramental”, que dentro de la tradición cristiana obligaba a pensar con una lógica secuencial lineal (“esto reemplaza aquello”) y cuya desviación era considerada como una herejía. Para distinguir entre lo metafórico y lo metonímico Frye brinda el siguiente ejemplo: << (...) *la VA* (versión autorizada de la Biblia de 1611) muestra a Jesús diciendo a Nicodemo en Juan 3,8: “El viento sopla donde quiere... así es todo el que nace del Espíritu”. Esta es una traducción metonímica: “Espíritu” es un concepto identificado con el Espíritu Santo de la doctrina cristiana, y “viento” es su ilustración concreta. Sin embargo, en el texto griego se utiliza la palabra “pneuma” para

(iii) Demótica -fundamentalmente descriptiva, emerge en el siglo XVI y ocupa una posición predominante desde el siglo XVIII, dejando atrás al silogismo y buscando diferenciar claramente lo objetivo como verdadero (los objetos de la naturaleza) de los procesos subjetivos (el pensamiento del sujeto), siendo el lenguaje el “servomecanismo” de la reflexión para encadenar ambos procesos. Se utiliza la prosa continuada pero la lógica para ordenar las palabras pasa a ser inductiva, debiendo establecer rápidamente el criterio de verdad: *“En esta etapa tornamos a una relación directa entre el orden de la naturaleza y el orden de las palabras, como en la etapa metafórica, pero con una clara y consistente división entre ambos órdenes, lo cual implica una reacción en contra de la perspectiva trascendental de la segunda etapa, y las formas extremas del pensamiento de la tercera etapa demuestran la “imposibilidad de la metafísica”, o manifiestan que todas las cuestiones religiosas son vacuas. De este modo, el problema de la ilusión y la realidad se convierte en un tema central en la lengua de la tercera etapa.”*¹²¹ (Indicando que las tres formas de escritura quedan asociadas a las tres fases o “eras” recurrentes de un ciclo histórico¹²² tal y como lo propone

designar tanto al viento como al espíritu. Por lo tanto, también es posible una traducción puramente metafórica: “ El viento sopla donde quiere... así es todo el que nace del viento”. Es posible que esta versión suene un poco rara y así, seguramente, la consideró Nicodemo, que solo escuchó la palabra “pneuma”. >>. Ibídem, p. 32 y p. 35.

¹²¹ Frye concluye que las etapas metafórica y metonímica han quedado, a grandes rasgos, fuera de juego, obsoletas o casi muertas, y aunque su abandono posee cierta razón de ser por las propias limitaciones que imponían a los procesos mentales del hombre, también considera que el lenguaje descriptivo tiene sus propias limitaciones y que, a veces, se queda corto o resulta insuficiente para captar el *logos*. El crítico invita no a una sustitución ni a una regresión en las formas de expresión, sino a un diálogo para conectar lo descriptivo o demótico con lo hierático y jeroglífico. Ibídem, pp. 38-39.

¹²² Vico distinguía entre una era mítica, una era heroica o aristocrática y una era del pueblo, o sea: *<< la edad de los dioses, en la que los hombres gentiles creyeron vivir bajo gobiernos divinos, y todo era ordenado mediante auspicios y los oráculos, que son de las cosas más viejas de la historia profana,; la edad de los héroes, en las que por todas partes reinaron en repúblicas aristocráticas, por una cierta diferencia reputada por ellos en cuanto a su propia naturaleza superior a la de sus plebeyos; y, finalmente, la edad de los hombres, en la que todos se reconocieron ser iguales en su naturaleza humana, y por eso se constituyeron primero las repúblicas populares y finalmente las monarquías, siendo ambas formas de gobiernos humanos (...) >>.* Vico, op. cit., p. 35. Puede sostenerse que Vico se adelantó a Marx en dos aspectos que, además, tienen en común ambos. El primero está relacionado con la identificación que hizo el pensador italiano de la lucha de clases como el elemento principal del propio proceso dinámico que mueve la evolución social y política de las naciones. El segundo aspecto tiene que ver con el reconocimiento de la naturaleza materialista del cambio histórico. Es decir, para Vico, la historia es la narración del proceso permanente de transformación que sufre el hombre para superar los obstáculos procedentes tanto de la naturaleza como de todos aquellos que son creados por su propio desarrollo social y cultural.

Vico). El punto de intersección más importante entre Frye y Jameson se produce en su demanda por ordenar la tendencia del pluralismo contemporáneo (entendiéndolo como una convivencia de infinidad de métodos y significados que son tomados como equivalentes o sustitutivos los unos con los otros en los procesos interpretativos). Para ambos, es necesario articular una sistematización totalizadora que ordene jerárquicamente las posibilidades interpretativas y que ponga un techo a los significados posibles. En el caso de Frye, además, su demanda se orienta a que la palabra recupere su rol como el *agente creador* que hacía nacer el elemento¹²³. En Jameson, su argumento fundamental se centra en defender que los códigos maestros alegóricos que caracterizan la causalidad expresiva, y que tanto critica Althusser, no deben ser despreciados ni ignorados como *problemas falsos*, ya que están inscritos tanto en el texto como en nuestro pensamiento, es decir:

(...) esos significados de los relatos alegóricos son una dimensión persistente de los textos literarios y culturales precisamente porque reflejan una dimensión fundamental de nuestro pensamiento colectivo y de nuestras fantasías colectivas sobre la historia y la realidad (...) si el lector moderno se siente aburrido o escandalizado por las raíces que semejantes textos echan en las circunstancias contingentes de su propio tiempo histórico, esto es sin duda

Aquí, Vico enlazaría con la posición de Jameson, en el sentido de que ambos conciben a la cultura como una categoría del pensamiento histórico.

¹²³ Para ilustrar el deslizamiento del concepto de *alma* al concepto de *mente*, es decir, la consecuencia práctica de pasar del segundo al tercer tipo de expresión verbal o escritura, Frye expone el caso del término *logos* en la tradición bíblica, que comienza siendo un término esencialmente metafórico (En Heráclito, *logos* representaba lo Real, es decir, la Inteligencia que dirige y ordena, dando sentido al mundo). El original griego del evangelio según San Juan (Juan 1:1) dice: “*en el principio existía el logos y el logos estaba con Dios y el logos era Dios*”. Sin embargo, en la Vulgata del siglo IV (primera traducción al latín de los evangelios) se sustituye por Verbum -*Verbo*- (*In Principio erat Verbum*). Finalmente, en la traducción que realiza Erasmo del Nuevo Testamento del griego original, sustituye *logos* por *sermo* -*palabra*- (*In principio erat sermo*). En opinión de Frye, la preferencia de Erasmo fue una traducción puramente metonímica: << *en el comienzo, supone Erasmo, existía la mente infinita, con sus pensamientos e ideas entrelazados, de los cuales emergían las palabras creadoras (...) sería vulgar decir que Erasmo en realidad quiere decir: “En el principio existía la prosa continuada”; sin embargo, existe de todos modos una relación entre su “sermo” y el desarrollo de la prosa continuada.* >>. Al llegar a la tercera fase, caracterizada por lo demótico, lo que ocurre es que la Palabra, como sucede con el lenguaje descriptivo, no tiene más poder “*que para ser una palabra*”. Véase Frye, *op. cit.*, p. 43.

*testimonio de sus resistencia a su propio inconsciente político y de su denegación (en los Estados Unidos, la denegación de toda una generación) de la lectura y la escritura del texto de la historia dentro de sí.*¹²⁴

Observado queda que los posicionamientos de Jameson y Frye se encuentran fuertemente unidos ya que la consecuencia del inconsciente político que enfatiza el primero es una forma de expresar el objetivo del segundo en cuanto a llegar a ser más conscientes de nuestros condicionamientos mitológicos. En síntesis, por debajo de la herencia cultural debe haber una herencia psicológica común que se traslada a las formas de escritura (si no fuera así, “*toda forma de cultura e imaginación que no estuviera dentro de nuestras propias tradiciones no sería comprensible*”). Llegados a esta conclusión, Jameson propone una solución para reconciliar la noción de Althusser (su noción antiteleológica de la historia deudora de la idea de *causa ausente* de Spinoza) con la necesidad de que el texto permanezca como una mediación necesaria para poder interpretar la realidad:

*(...) la historia no es un texto, una narración maestra o de otra especie, sino que como causa ausente, no es inaccesible salvo en la forma textual y que nuestro abordamiento de ella y de lo Real mismo pasa necesariamente por su previa textualización, su narrativización en el inconsciente político.*¹²⁵

Jameson reconoce de este modo la idoneidad de unos límites a la causalidad expresiva pero sin negarla completamente, a la vez que muestra interés por la causalidad estructural que

¹²⁴ Si la causalidad expresiva se sanciona totalmente a favor de una lectura ahistórica y formalizadora de los textos, su efecto será la represión de los significados del texto pero también de la negación (del inconsciente político) de esos significados en nuestra vida. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 29.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 30.

propone Althusser como alternativa a otras lecturas marxistas que no eran capaces de superar la determinación “en última instancia” de lo estrictamente económico (que era localizado dentro del sistema social como el nivel que determinaba al resto). La posición de Althusser, como análisis “verdadero” del pensamiento de Marx, tal y como vimos al principio de toda esta digresión, argumenta que la estructura es una causa ausente puesto que, como el propio Jameson reconoce, *“en ningún sitio está presente empíricamente como un elemento, no es una parte del todo ni uno de los niveles, sino más bien el sistema entero de relaciones entre esos niveles”*. Althusser aclara sin equívocos esta premisa cuando explica que la concepción del objeto económico en Marx no debe caer ni siquiera en la linealidad de sostener que dicho objeto vendrá determinado desde el exterior por una estructura no-económica: en realidad es *“la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en su efectos”*. Lo que implica que *“la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos”*¹²⁶.

Jameson siente atracción no tanto por el componente inmanente que supondría aplicar meticulosamente el modelo de Althusser a la crítica (un supuesto que considera un espejismo por el marco reduccionista al que tiende y por su efecto represor), sino más bien por el hecho de desmarcarse del mero y conciso origen genético de un texto (con respecto de una forma o de un estilo que son previos y así mecánicamente una “copia” o “versión” del anterior) o de sufrir la dependencia cerrada de un contexto que inicialmente lo envuelve y que se extiende más allá de él. Al final, la originalidad del análisis residiría en:

(...) los datos de la obra son interrogados en los términos de sus condiciones de posibilidad formales y lógicas, y más particularmente semánticas. Tal análisis implica de este modo la reconstrucción hipotética de los materiales - contenido, paradigmas narrativos, prácticas estilísticas y lingüísticas- que

¹²⁶ Althusser y Balibar, *op. cit.*, p. 320.

*tuvieron que estar dados de antemano para que se produjera ese texto particular en su especificidad histórica única.*¹²⁷

Es sintomático que Marx en *El Capital* no deje de utilizar un lenguaje metafórico para lograr articular conceptos como, por ejemplo, el de “*metabolismo social*”¹²⁸; lo que en realidad es una muestra de su particular hermenéutica no ya para depurar empíricamente la realidad que analiza, sino como demostración de su disciplina científica para alcanzar una “pureza del concepto” (dicho de otra manera, una pureza del conocimiento adecuado a su

¹²⁷ Jameson, *op. cit.*, p. 47.

¹²⁸ De nuevo en el libro tercero de *El Capital*, Marx, cuando expone la génesis de la renta capitalista del suelo, realiza una crítica a la pequeña propiedad territorial como obstáculo al desarrollo de la agricultura. Por un lado, considera que este tipo de propiedad presupone una población campesina abundante que trabajaría de manera aislada, estando excluida de aumentar su riqueza mediante una mejora en la producción como consecuencia del trabajo social. Por otro lado, identifica que la “*gran propiedad sobre la tierra*” reduce la población agrícola a un mínimo y le opone la población industrial en constante aumento en las grandes ciudades, luego: << (...) *de este modo crea condiciones que abren un abismo irremediable en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales de la vida, a consecuencia del cual la fuerza de la tierra se dilapida y esta dilapidación es transportada por el comercio hasta mucho más allá de las fronteras del propio país.* >>. Destaca el hecho de que Marx hace uso de una metonimia (trasnominación) de causalidad entre el fenómeno de las relaciones sociales y el metabolismo biológico propio de la naturaleza. Así, el metabolismo implica (i) Procesos interrelacionados que son la base de la vida (ii) Obtención de energía que se acumula como reserva o que se utiliza para degradar elementos adquiridos del exterior para el desarrollo productivo (iii) Fabricar elementos por uno mismo que sirvan para crear estructuras que, a su vez, produzcan más energía para acumularla en la reserva o para ser empleada en el desarrollo de nuevos crecimientos de la producción. Si se observa con detenimiento la síntesis con la que resuelve Marx su crítica a la pequeña propiedad territorial como una prueba general de la negatividad de la propiedad de la tierra y de la subordinación de aquella a la “gran propiedad”, reconoceremos el proceso de depuración del concepto que logra alcanzar gracias al uso previo de la metáfora del metabolismo: << *Si la pequeña propiedad territorial crea una base de bárbaros semicolocados al margen de la sociedad y en la que toda la tosquedad de las formas sociales primitivas se une a todos los tormentos y toda la miseria de los países civilizados, la gran propiedad de la tierra mina la fuerza de trabajo en la última región a que va a refugiarse su energía natural y donde se acumula como fondo de reserva para la renovación de la energía vital de las naciones: en la tierra misma. La gran industria y la gran agricultura explotada industrialmente actúan de un modo conjunto y forman una unidad. Si bien en un principio se separan por el hecho de que la primera devasta y arruina más bien la fuerza de trabajo, y, por tanto, la fuerza natural del hombre y la segunda más directamente la fuerza natural de la tierra, más tarde tienden cada vez más a darse la mano, pues el sistema industrial acaba robando también las energías de los trabajadores del campo, a la par que la industria y el comercio suministran a la agricultura los medios para el agotamiento de la tierra.* >>. Véase Karl Marx. *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, libro III, pp. 752-753.

objeto como solución para distinguir entre el concepto y lo real, o entre el objeto de conocimiento y el objeto real). He ahí el *atractor*¹²⁹ que permite considerar plausible la convergencia de la metódica ruta de interpretación que propone Jameson (como un *mecanismo* organizador consciente de la tradición cultural) con la causalidad estructural propuesta por Althusser.

4. Desempleo y teoría del valor

Continuando con la *influencia de* y la *preferencia por* Marx en el desarrollo del pensamiento de Jameson, se revisará ahora la interpretación historicista que este segundo lleva a cabo de la sección primera de *El Capital* (correspondiente a la exposición de la mercancía y el dinero, por cierto, tan dialéctica y premeditadamente deudora del estilo de Hegel que Marx termina cayendo en la galería universal de los textos obtusos, tan poco accesibles para las competencias deductivas del promedio de la clase asalariada). Lo que más atrae a Jameson de esta parte de la obra, que sirve de ruta para ascender al punto más elevado del método de Marx, es la presentación de la teoría del valor, que representa, en cierto modo, la punta del iceberg sumergido del proyecto de praxis marxista o, dicho de otro modo, la prueba con la que se demuestra la tendencia a la expansión del capitalismo como un proceso imparable e irremediable que, a su vez, por medio del conjunto de leyes que lo precipitan dinámicamente, opera las condiciones para su propia disolución. La primera pregunta que rescata Jameson del argumentario expuesto en los mencionados primeros capítulos de *El Capital* para guiar el recorrido hermenéutico que escoge, tan característico de su habitual exigencia interpretativa, es contundente: “¿Cómo puede uno sacar dinero de un intercambio justo?”.¹³⁰

¹²⁹ Un “atractor” es un término matemático que designa el conjunto al que un sistema dinámico evoluciona después de un tiempo suficientemente largo. Para que el conjunto sea un *atractor*, las trayectorias que le sean suficientemente próximas han de permanecer próximas incluso si son ligeramente perturbadas. En los “atractores clásicos”, todas las trayectorias convergen en un único punto, es decir, todas las trayectorias terminan en un estado estacionario. En los “atractores extraños”, la estructura tiene lugar a todas las escalas siendo de dinámica “fractal” o caótica. Claramente su utilización está vinculada con una intención alegórica para establecer una analogía con el desarrollo argumental expuesto hasta aquí.

¹³⁰ Fredric Jameson. *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*. Lengua de trapo, Madrid, 2012, p. 35.

Así, para tratar de formular unas premisas con las que comenzar a construir una respuesta a esa cuestión, resulta necesario desgarnar, por una parte, el *trabajo*, entendiendo que la finalidad de los procesos de producción capitalista pasa por obtener la mayor valorización posible del capital, extrayendo la mayor cantidad posible de plusvalía mediante la función de explotación del proceso social del trabajo, cuya fuerza bruta adquiere masa y coordinación (el capital reúne a los trabajadores asalariados para mantenerlos como una unidad orgánica cohesionada¹³¹); por otra parte, el *dinero*, siendo ambos activados como realizadores del mecanismo de reificación, entendiendo que de dicho mecanismo se desliza el fenómeno lógico del intercambio y la circulación (integradores de la teoría del dinero). Precisamente, Jameson identifica las consecuencias negativas de haber identificado el dinero como el gran problema que debía ser abolido (es decir, como “la fuente de todas las malas soluciones utópicas al dilema del capitalismo”):

Desde Thomas More (abolir el dinero por completo) hasta Proudhon, que concibe su control y saneamiento mediante certificados de trabajo con el precio justo del tiempo de trabajo. Estas ilusiones son tan perniciosas en su anticapitalismo como la propaganda de los economistas políticos en favor de

¹³¹ Es oportuno recuperar el breve capítulo que dedica Marx a la *cooperación* como forma de trabajo, aclarando que se trata de la forma fundamental del régimen de producción capitalista, ya que es una forma específica del aquel, es decir, es lo que distingue la fuerza productiva del trabajo que es característico del capitalismo del trabajo que había venido siendo característico de “los obreros aislados o de los maestros artesanos independientes. Es el primer cambio que experimenta el proceso efectivo del trabajo al ser absorbido por el capital”. Antes de este momento, la analogía más aproximada que encuentra Marx se encuentra, ya sea en el mundo antiguo, en la Edad Media o en las colonias modernas, en el régimen de esclavitud. No obstante, es en base a la *cooperación* que el capital, para garantizar su reproducción, demanda de una escala masiva de trabajadores. Tal escala es la que se erige como *atractor social* (“organismo productivo”) para desencadenar la transformación de la estructura de producción global. En resumen, la *cooperación* se reconoce como un rasgo anterior e independiente a la innovación tecnológica y a la división del trabajo resultante de proceso de desarrollo de la maquinaria: << Su premisa, el empleo simultáneo de un número relativamente grande de obreros asalariados en el mismo proceso de trabajo, constituye el punto de arranque de la producción capitalista. Históricamente, este momento coincide con el nacimiento del capital. Por tanto, si el régimen capitalista de producción se nos presenta, de una parte, como una necesidad histórica para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social, de otra parte esta forma social del proceso de trabajo aparece como un método empleado por el capital para explotar con más provecho, intensificando su fuerza productiva (...) La cooperación simple sigue siendo la forma predominante de aquellas ramas de producción en las que el capital opera en gran escala, sin que en ellas intervenga de un modo considerable la división del trabajo y la maquinaria. >> . Marx, op. cit., p. 270 (libro I).

*propio sistema que las acompaña; ambos surgen del modo en el que el dinero oculta y reprime la ley del valor de la que surge. La obsesión con el dinero como causa y enfermedad también nos condena a mantenernos dentro del sistema de mercado en cuanto tal (...) Resulta paradójico que las mayores investigaciones de Marx sobre el intercambio encuentren su punto más alto en lo que bloquea de un modo preeminente nuestra visión del capital.*¹³²

Por consiguiente, el dinero bloquea el entendimiento de lo que representa y opera el capital, puesto que desvía la atención sin haber resuelto el problema de fondo de *por qué pueden ser iguales cosas distintas*, ocultando que lo principal tiene lugar en el desarrollo de las relaciones de producción que son las que legitiman que una clase social “*monopolice los medios de producción*” de acuerdo al funcionamiento “*místico*” que adquiere el capital como forma social (pues el capital no es algo material sino el carácter social que infunde la sociedad capitalista a una cosa material¹³³).

Comencemos por la revisión de la “mercancía” (fundamento de la teoría del valor¹³⁴), que se define como *cosa* (objeto exterior) y como *cosa con precio*. La primera tiene valor de

¹³² *Ibídem*, p. 81.

¹³³ En el libro III, al principio del capítulo dedicado a la fórmula trinitaria (capital, tierra y trabajo), Marx facilita la elucidación de su principal utillaje conceptual: << *Pero el capital no es una cosa material, sino una determinada relación social de producción, correspondiente a una determinada formación histórica de la sociedad que toma cuerpo en una cosa material y le infunde un carácter social específico. El capital no es la suma de los medios de producción materiales y producidos. Es el conjunto de los medios de producción convertidos en capital y que de suyo tiene tan poco de capital como el oro o la plata, como tales de dinero. Es el conjunto de medios de producción monopolizados por una determinada parte de la sociedad, los productos y condiciones de ejercicio de la fuerza de trabajo sustantivados frente a la fuerza de trabajo vivo y a la que este antagonismo personifica como capital (...) Nos encontramos, pues, ante una determinada forma social, muy mística a primera vista, de uno de los factores de un proceso social de producción históricamente fabricado (...) suponemos la actividad productiva del hombre en general, por medio de la cual se opera el metabolismo con la naturaleza, despojado no solo de toda forma y característica social, sino incluso en su simple existencia natural, independiente de la sociedad, sustraído a toda sociedad y como manifestación y afirmación de vida común al hombre que no tiene todavía nada social y al hombre social en cualquiera de sus formas.* >>. Marx, *op. cit.*, pp. 754-755 (libro III).

¹³⁴ La analogía con el lenguaje descriptivo de la biología (en el caso que vamos a presentar, con el uso categorial de “*célula*”) vuelve a ser el método de figuración que utiliza Marx para resumir su capítulo primero y el análisis de la mercancía (que “será para el lector el de más

uso (las propiedades naturales que posee y que se manifiestan como su utilidad práctica, y que viene determinada históricamente por la sociedad). La segunda tiene *valor de cambio* (es cuantitativamente medible aunque cambiante). El *valor de uso* es en sí lo que es la riqueza material de la mercancía (puesto que es lo que posee en sí como potencia de hacer), mientras que el *valor “de cambio”*, que puede ser múltiple para la misma mercancía y que, a su vez, tiene magnitud, determinada por la cantidad de trabajo (tiempo) que se ha empleado en fabricarla. Por lo tanto, el *valor “de cambio”* es la representación del valor de la mercancía¹³⁵.

Jameson indica que, para Marx, el *valor de uso* no representa el interés del capitalista, puesto que su auténtico fin no es si alguien la necesita, sino si alguien está dispuesto a comprarla por el valor que acumula como mercancía. Razón por la que Marx valora positivamente lo que es el *cuerpo* (como equivalente de uso del cerebro, músculos, manos y resto de órganos sensibles empleados en el *trabajo útil*) y la *cualidad* (como el conjunto de características naturales o adquiridas que *distingen* o que *igualan* a las personas, o a las cosas), mientras que *mente* y *alma* se convierten en conceptualizaciones idealistas que pasan a ser valoradas como negativas. Para Marx, el *valor de uso* es lo que simboliza el *logos* en el sentido de “vida del cuerpo” y existencia de la experiencia. En esta noción se halla inserto su postulado sobre la transformación utópica del trabajo en una actividad estética¹³⁶; y que es utilizada para articular la oposición entre cualidad y cantidad, es decir:

difícil comprensión” según prevenía el propio autor) en el prólogo a la primer edición alemana: << *La forma de mercancía que adopta el producto del trabajo la forma de valor que reviste la mercancía es la célula económica de la sociedad burguesa.* >> . Ibídem, p. 13. (libro I).

¹³⁵ << *Cada mercancía se toma como “simple ejemplar medio de su clase”, así como el trabajo que se gasta en ella, de forma que si un tejedor manual de telas continuara trabajando manualmente mientras que el resto de los productores de tela lo hicieran mecánicamente, por medio de una máquina que modifica el proceso social de producción, o modo de producción de la mercancía, ocurrirá lo siguiente: este productor continuaría necesitando x horas por unidad de tela, pero la sociedad que ahora usa telares de vapor, solo requería x/2 horas de forma que la mercancía de este producto individual pasará a contener solo el trabajo gastado en x/2 horas.* >> . Guerrero, *op. cit.*, p. 55.

¹³⁶ En efecto, insinúa el significado relativo a la visión virtuosa de la producción artística como motor de la actividad humana, diferente de la exaltación del trabajo como realización superior de la pulsión libidinal. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 45. Además, para profundizar en esta diferenciación resulta conveniente citar el discurso inaugural en la Escuela de Arte de Cambridge que realizó John Ruskin en 1858, puesto que ahí quedan claramente reflejadas las implicaciones del virtuosismo contenido en el trabajo, en este caso de que es realizado por el artesano, cuando se adecua al modo específico en el que debe ser aprendido: << (...) *todos aquellos de ustedes que deseen promover el Arte en Inglaterra deben hacer dos cosas: en primer lugar, deleitarse; y, en segundo lugar, procurar que sirva a una labor seria. Por seria*

“Extraer el oro, obtener el hierro de la mina, cultivar el trigo y tejer la seda son tipos de trabajo cualitativamente diferentes entre sí”: esto explica por qué sus cualidades deben ser reprimidas por lo cuantitativo o, mejor aún, por qué deben caer fuera de este marco, permaneciendo sin ser detectadas por las pantallas de la medición¹³⁷.

En definitiva, la inercia del funcionamiento de los modos de producción capitalista provoca la ausencia del *cuerpo* o de la cualidad “existencial” del trabajo físico, degradado como trabajo abstracto (simple) que es medido por tiempo o duración (volvemos aquí a la cuestión de la carga ideológica: si “objetos” que son diametralmente diferentes son comprendidos como equivalentes entre sí, es comprensible que se introduzcan teorías ideológicas para interpretar las contradicciones subyacentes¹³⁸). El paso inmediato, necesario para asimilar las repercusiones que va a tener la noción de valor, está contenido en la *forma de apariencia*: la realidad capitalista no es verdadera ni falsa sino real, de manera que al juzgarla necesariamente hay que poner esa forma en relación con otros momentos de la realidad social, razón por la que todas las formas de manifestación del valor y el salario tienen dos versiones: una versión como “*formas comunes y corrientes de pensar*”, y otra como su respectivo “*trasfondo oculto*” que la ciencia debe descubrir. La reificación, que engendra la

no entiendo forzosamente moral: entiendo que, de algún modo, debe ser útil, no meramente egoísta, despreocupada e indolente (...). Los hombres empleados en cualquier tipo de tarea manual, la cual les procura su sustento, no suelen abrazar la noción de que pueden aprender cualquier otro arte con el único propósito de divertirse; no ocurre así con los aprendices: y es de la máxima importancia, diré más, es la única cosa de verdad importante, enseñarles lo que significa realmente dibujar; y no tanto con el objeto de enseñarles cómo producir un buen trabajo por sí mismos, sino de que sepan reconocerlo cuando lo hayan hecho otros. >>. Véase John Ruskin. *La lámpara de la memoria*. Taurus, Madrid, 2014, pp. 41-46. Así mismo, para Hegel, el trabajo, ante todo, “*forma y cultiva*” (es el deseo inhibido), y permite que la conciencia que trabaja (mutada en autoconciencia) alcance la intuición del ser autónomo. Hegel, mediante su conceptualización del trabajo y el empleo, construyó el análisis de la ideología del artesano, pero como modelización histórica quedó lejos de poder extrapolarse a la “*reorganización de la psique que se requiere para transformar a los campesinos en trabajadores asalariados*”. Véase Fredric Jameson. *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu*. Akal, Madrid, 2015, pp. 69-70.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 52.

¹³⁸ Jameson, a ese respecto, menciona como ejemplos las teorías ideológicas del *precio justo* y del *salario justo*, así como “*las nociones del contrato (entre sujetos libres e iguales)*”. *Ibidem*, p. 49.

mercancía, transforma una experiencia dada en un objeto, la *cosa*, pero siendo siempre “un proceso figurativo, por muy real o socia que sea”¹³⁹. Por consiguiente, acorde con la postura de Jameson, el centro del análisis de Marx sobre la *mercancía* surge al descubrir que cualquier fuerza de trabajo al tener precio ha quedado transformada en *mercancía*, y que el proceso de mercantilización universal tan solo significa que todas las formas de trabajo anteriores al capitalismo o precapitalistas se han transformado en formas de trabajo asalariadas. Más todavía, “es el proceso de intercambio en cuanto tal el que dicta las posiciones a los actores humanos (portadores de un proceso impersonal)”¹⁴⁰: el proceso social del que se apropia el capital es el proceso de intercambio que cada individuo realiza con otro en base a las *mercancías* que cada uno de ellos posee. Luego la consciencia que se tiene del otro tiene lugar en cuanto a que es propietario de *mercancías*. He aquí el nudo que aprieta Marx con su desarrollo dialéctico: “el poder alienado que los sistemas producidos por el hombre ejercen sobre los propios seres humanos” demuestra que la historia es “lo que los hombres hacen de sí mismos”¹⁴¹. A este respecto, Jameson alude a la noción de *impotencia*;

¹³⁹ *Ibidem*, p. 55.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴¹ << (...) el obrero cualificado o profesional que ha realizado dos años de aprendizaje, orgulloso de sí mismo y de su trabajo, rodeado de obreros no cualificados (peones). Es la máquina la que lo definía, porque a partir del momento en que se tiene una máquina universal, que no está estrechamente obligada a tareas que realiza perfectamente con la simple condición de que se la vigile, se necesita que la maneje alguien con pericia, un técnico que tiene un oficio; eso es lo primero. Se define igualmente cierto número de seres en torno a ese obrero cualificado, que serán también seres humanos o, si se prefiere, “infrahumanos”, peones a los que se niega toda cualificación real, que estarán ahí para alcanzarle una herramienta, para transportar los desechos al otro extremo de la fábrica, etcétera. A partir de ahí se crea cierto tipo de ser social, ese ser que hay que realizar. Lo realiza el obrero profesional, cualificado, y eso significa que, subjetivamente, se ve conducido a valorar su trabajo. En lugar de constituir, como hoy día, una lucha de clases basada en la necesidad que inspira un “humanismo de la necesidad”, “como presa directa de todo hombre sobre todos los hombres”, hubo un tiempo en que era el trabajo, el verdadero trabajo, inteligente, hábil, el que confería valor. De hecho, hubo entre nosotros, en esa época, textos anarcosindicalistas que parecían decir que era menos injusto pagar al obrero no cualificado salarios de miseria que pagar mal al obrero profesional, porque no disponían de la teoría del plusvalor. A su juicio —con bastante razón, por otra parte—, eran ellos el fundamento mismo de la sociedad, puesto que trabajaban, fabricaban objetos de los que se servían los demás, y estaban mal pagados aunque realizaban el trabajo más valioso. Compartían una idea aristocrática del trabajo. En cuanto al obrero no cualificado, agobiado por la pobreza, había que ayudarlo, evidentemente, pero la injusticia era menos flagrante puesto que no sabía hacer nada. Así se estableció cierta forma de vivir la situación subjetivamente, que no podía sino verse acompañada por una posición de prestigio. Por otra parte, esas posiciones tienen una importancia inmediata en la lucha, porque los obreros profesionales, al menos la mayoría, se esforzaban por mejorar su cultura; en aquella época leían mucho a pesar de las

en el sentido de que el individuo, como sujeto histórico, puede llegar a tomar conciencia de su incapacidad para hacer y cambiar, impedido por la *masa inerte* que ya no le deja disponible ninguna elección (en los términos que desarrolla Sartre como lo “*práctico inerte*”¹⁴²). El resultado a partir de la *impotencia* es la demostración de que el *valor de cambio* prima como lo real que está dado (es decir, es lo “normal”) en las relaciones sociales que reproducen los miembros de una sociedad organizada por el régimen capitalista. Aquí, Jameson, una vez más, coincide con Sartre en cuanto a las posibilidades de la reificación (posibilidades de “*escapar a su destino*”) a través de la analogía de la *viscosidad de clase*¹⁴³, es decir, la imposibilidad “*insuperable*” de que el obrero pueda mantenerse solidario con su clase.

Una de las tesis de Jameson a propósito de *El Capital* es que no es un libro político, sino que se aproxima a ser, más allá de su aportación como texto dialectico, una poderosa demanda a favor de una legislación laboral robusta que se convierta en una *barrera social de clase* “*que les impida a ellos mismos -los trabajadores asalariados- venderse junto a su descendencia, por medio de un contrato libre con el capital, para la muerte y la esclavitud*”¹⁴⁴. De tal modo surgen las siguientes dos consideraciones generales:

- (i) Únicamente el trabajo produce valor.

interminables horas de trabajo. Leían y se consideraban llamados a hacer la revolución y a dirigir a los obreros no cualificados, a educarlos. >> . Véase Jean-Paul Sartre. Marxismo y subjetividad. New Left Review, N° 88, septiembre-octubre de 2014, p. 119.

¹⁴² Para Sartre, todo lo que en la *forma de apariencia* de Marx ha sido una libre elección en un momento determinado, después se transforma en un condicionamiento material, inerte en última instancia (el sujeto se vuelve ineficaz y paralizado para actuar de otro modo diferente a un hecho que realizó en otro momento, empujándole -la *masa inerte*- a definirse en relación a la realización de aquel instante). Por consiguiente, la realidad objetiva se demuestra alienada al ocultar la tensión entre lo que un individuo quiso ser y lo que los demás hicieron de él (es así como la libertad, como “compromiso”, es la forma social que adquiere esta en el proceso de transformación alienado hacia lo práctico-inerte: lo que quise, lo que no quise, lo que querré y lo que quisieron o lo querrán de mí. Véase Jean-Paul Sartre. *Crítica de la Razón Dialéctica. Libro I. De la praxis individual a lo práctico inerte*. Losada, Buenos Aires, 1963.

¹⁴³ En cada clase social hay una posibilidad definida y condicionada por el proceso histórico para que sus miembros puedan pasar a otra clase, ya sea en la dirección de volver a la clase proletaria o pasar a la burguesía: << *Así el obrero que se vuelve burgués atestigua a su clase con su “viscosidad” (...) contribuye a constituir en su realidad la imposibilidad estructurada que se produce como el ser-común-de clase de sus compañeros y de él mismo.* >> . *Ibidem*, p. 520.

¹⁴⁴ Véase Jameson, *op. cit.*, p. 89.

- (ii) El capitalista tiende a reducir progresivamente el número de salarios que está dispuesto a pagar para maximizar la tasa de beneficio y la masa de la plusvalía.

Ambas premisas consecuentemente derivan en reconocer que la lógica del capitalismo (inmanente) tiende a provocar un desequilibrio insuperable a favor de la clase dominante (la burguesía) en detrimento de todas las formas de trabajo. Tal desequilibrio es lo que provoca que el desarrollo del capitalismo no sea en sí una efectividad continua o lineal¹⁴⁵. Por ende, al darse la organización del modo de producción para elevar la tasa de plusvalía¹⁴⁶, tienen lugar, por efecto, tanto la ley de la acumulación como el proceso de pauperización relativa y absoluta¹⁴⁷.

¹⁴⁵ La historia del capitalismo queda estructurada como momentos permanentes de “crisis”, es decir, como la aparición concatenada de obstáculos, que se descubren como permanentes, para llevar a cabo la reproducción y el crecimiento “eterno” de la producción y el consumo, siendo los momentos de coincidencia entre la aceleración de la producción y el crecimiento de la acumulación las excepciones en la evolución del sistema. Véase Samir Amin. *La ley del valor mundializada. Por un Marx sin fronteras*. El viejo topo, Madrid, 2011, p. 61.

¹⁴⁶ La tasa de plusvalía o *plusvalor* surge de la valorización del capital adelantado (considerando que la creación de valor es conversión de la fuerza de trabajo en trabajo) para cada ciclo productivo, de manera que se denomina *tiempo de trabajo necesario* a la parte de la jornada laboral en la que se reproduce el valor de la fuerza de trabajo (de la cual el trabajador obtiene sus medios de subsistencia en forma de salario y que es también imprescindible para el capital, ya que este no podría existir sin la existencia del trabajo vivo del asalariado); mientras que se denomina *tiempo de plustrabajo* al resto de la jornada (en este tiempo el valor aportado al capital cambia, sin embargo no le aporta valor al trabajador). El cociente de ambos nos dará “la expresión exacta de grado de explotación de la fuerza de trabajo”. Marx lo expresa de un modo preciso: << *Esta parte de la jornada de trabajo que es la que yo llamo tiempo de trabajo excedente, dando el nombre de trabajo excedente al trabajo desplegado en ella. Y, del mismo modo, que para tener conciencia de lo que es el valor en general hay que concebirlo como una simple materialización de tiempo de trabajo, como trabajo materializado pura y simplemente, para tener conciencia de lo que es la plusvalía, se ha de concebir como una simple materialización de tiempo de trabajo excedente. Lo único que distingue unos de otros los tipos económicos de sociedad, v. gr. la sociedad de la esclavitud de la del trabajo asalariado, es la forma en que este trabajo excedente le es arrancado al productor inmediato, al obrero.* >>. Véase Marx, *op. cit.*, p. 164 (libro I).

¹⁴⁷ Para Jameson, la consecuencia de la ley general de la acumulación excede, incluso, del fenómeno de la polarización de la sociedad entre la clase de los más ricos (que son cada vez menos) y la parte de la población cuyos ingresos se van aproximando a cero (el régimen capitalista reproduce y crea al proletariado pero también a su “*ejército de reserva*” que incluye a “*personas que nunca trabajarán y que, de hecho, son incapaces de trabajar*”). La conclusión de Marx expone, no sin indicar que una multiplicidad de circunstancias hacen variar el ritmo del proceso, que a medida que se acumula el capital empeora la situación general del obrero, lo que implica no ya que su salario quede considerablemente por debajo de su producción de valor puesto que, para algunos casos, puede aumentar, sino que para todos

La siguiente etapa en la teoría del valor tiene que ver con la relación de la “máquina” y la producción de valor. Jameson, partiendo, tal y como ya hemos visto, de que el valor proviene del trabajo vivo y que figurativamente quedaría representando como el “fotograma” de trabajo humano impreso en el objeto producido, infiere que la máquina tecnológica, con su capacidad para aumentar la tasa de plusvalía, ya no solo pretende descender la parte de la jornada que es necesaria para la producción con el propósito de aumentar a cambio la parte excedente de la jornada, sino que el objetivo general es reducir el valor aportado por el trabajador en todo el proceso, lo que llevará a que la escala de producción que demandaba a través del principio de cooperación comience a ser reestructurada, lo que en definitiva eleva el sentido de la *máquina* al desempeño de una *función de reemplazo* para descender la cantidad de valor necesario en la producción de mercancías (un descenso equivalente al despido de asalariados)¹⁴⁸. Jameson elucida del siguiente modo su aportación como crítica de la economía política:

los casos su nivel de explotación tenderá a aumentar. Jameson, en este caso, aporta que para una persona estar en el estado de desempleo, o el hecho de no tener una función económica mediante la producción de valor a cambio de un salario, no supone estar fuera del capital, sino que esa persona está subsumido dentro de él, pues, la gente que está en “el paro”: << (...) *están, por así decir, empleados por el capital para estar desempleados; cumplen una función económica por medio de su propio no-funcionamiento (incluso aunque no sean pagados por hacerlo)*. >>. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 117.

¹⁴⁸ La contradicción fundamental del capital se localiza en la caída de la cuota de ganancia, “en la cual la transferencia del valor incorporado en la máquina comenzara a superar la producción de nuevo valor de los trabajadores vivos requeridos, que cada vez serán menos”. En el libro III, Marx expone las causas de la caída como la modificación de la composición del capital (relación ente capital constante y capital variable). La máquina transforma el capital porque permite que dada una masa de capital constante -que puede aumentar-, el capital variable tenderá a disminuir (he aquí resumido el argumento de que ante un incremento de la maquinaria será necesaria una proporción cada vez más pequeña de trabajadores asalariados). La contradicción mayor o dualidad que desentraña Marx es que el capitalista, al sustituir o reemplazar capital variable; es decir, trabajo vivo, por capital constante; es decir, trabajo “pretérito”, reemplaza la parte orgánica del capital que aporta valor por aquel que no lo aporta. Por consiguiente, en su deseo de aumentar el plusvalor, el capitalista lo que provoca es que la tasa de ganancia tienda a la baja porque dispone de menos capital total para proporcionar valor. La conclusión esencial de esta deducción, una vez más, es el antagonismo “inmanente” del capitalismo para con el trabajador asalariado, porque es este segundo quien soporta las consecuencias de la transformación permanente de los medios de producción, y dicho desequilibrio es la eficacia causal que provoca de inmediato la crisis del capitalismo, es decir, que el trabajo vivo sea en sí el único origen de plusvalor (lo que a su vez le convierte -al trabajo mismo- en el factor que otorga al proletariado su natural potencial revolucionario). Marx termina de demostrar el fundamento de este antagonismo al explicar el conflicto entre la expansión de la producción y la valorización: << *El descenso relativo del capital variable con respecto al constante, paralelo al desarrollo de las fuerzas productivas, sirve de acicate al crecimiento de la población obrera, creando constantemente una superpoblación artificial*

La nueva máquina es la respuesta del capitalista a la huelga, a la demanda de salarios más elevados, a la efectividad creciente de la organización -o "combinación"- de los trabajadores. Otra paradoja dialéctica por tanto: si el progreso del capital produce una miseria cada vez mayor entre los trabajadores entonces habremos de decir también que la lucha de clases -la resistencia crecientemente articulada y autoconsciente de los propios trabajadores- es en sí misma responsable de la productividad cada vez mayor del capitalismo.¹⁴⁹

Como se observa, Jameson imita el estilo de Marx en cuanto al uso de la anagnórisis¹⁵⁰, no tanto para describir alegóricamente cómo los objetos inertes cobran vida o cómo los capitalistas (que no son sujetos) son portadores exclusivamente de un proceso impersonal de intercambio, sino para desvelar el *giro del destino* que desnuda al régimen capitalista de producción como un medio histórico para desarrollar la capacidad material de las sociedades así como para crear el mercado mundial que le sucede pero cuya naturaleza, al mismo tiempo, implica la contradicción constante entre esa misión histórica y las condiciones sociales de producción que le corresponden efectivamente al régimen. El choque de tal contradicción permite que se descubra al final la identidad de la transformación permanente de los medios de producción: no solo sucede a expensas de los trabajadores; porque el sistema no se limita a

(...) *El verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital, es el hecho de que, en ella, son el capital y su propia valorización lo que constituye el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción (...) De aquí que los límites dentro de los cuales tiene que moverse la conservación y valorización del valor-capital, la cual descansa en la expropiación y depauperización de las grandes masas de los productores, choquen constantemente con los métodos de producción que el capital se ve obligado a emplear para conseguir sus fines que tienden al aumento ilimitado de la producción, a la producción por la producción misma, al desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas del trabajo. >> . Véase Marx, op. cit., p. 248 (libro III). También véase Jameson, op. cit. p. 101.*

¹⁴⁹ Véase Jameson, op. cit., p. 98.

¹⁵⁰ La anagnórisis es una figura de *revelación*, que precipita el descubrimiento por parte de un sujeto de una serie de datos esenciales sobre su identidad, los cuales alterarán su visión del mundo, obligándole a hacerse una idea más exacta de sí mismo. El momento más eficaz para la anagnórisis trágica es por medio de la peripecia (un giro de la fortuna que modifica el curso de la trama). La revelación de esta verdad (que ya era un hecho pero que el sujeto ignoraba) provoca que este se adapte y acepte su destino y, en consecuencia, ayudando el mismo a que el fin se realice.

reproducir al trabajador, sino que también lo produce¹⁵¹ (afianzando “*las cadenas de oro que el asalariado se ha forjado ya para sí mismo*”¹⁵² o, dicho con otras palabras: el hombre ya no queda prisionero por las obras de su cerebro, como sucede con la religión, sino por las obras producidas por su mano).

La interpretación original que realiza Jameson sobre *El Capital* recorre todo el movimiento dialéctico marxiano. Primero, admitiendo que es una “máquina infernal” con un movimiento defectuoso, al igual que la cultura que metaboliza, con un punto de partida y una meta que dualmente contienen las posibilidades de su crecimiento y las de su desplome. Segundo, reconociendo que como texto se trata de una propuesta no primeramente política, sino que está encarrilada hacia la demostración de lo inevitable, y consiguientemente no para impulsar la transformación del estado de la cuestión (“*parece estar calculado para fomentar ilusiones de inevitabilidad antes que para enardecer programas de acción*”). Jameson alude al trabajo del marxiólogo Karl Korsch¹⁵³ para evidenciar que de entre los dos lenguajes o códigos maestros que hilan la mayoría de las obras de Marx, el de la lucha de clases y el de la teoría del valor, queda claro que es este segundo el que se manifiesta enérgico y expansivo en *El Capital*, mientras que el primero se convierte en un subtexto que toma protagonismo esporádicamente (aunque se puede comprobar que, por medio de las citas al pie aclaratorias e interpretativas que se han acumulado en esta parte del capítulo, el valor que adquiere el

¹⁵¹ En la exposición de Marx sobre la teoría moderna de la colonización se muestra con claridad la estructura de este argumento: << *Lo maravilloso de la producción capitalista es que no solo reproduce constantemente al obrero asalariado, sino que además crea una superpoblación relativa de obreros asalariados proporcional siempre a la acumulación de capital. De este modo, se mantiene dentro de sus justos cauces la ley de la oferta y la demanda de trabajo, las oscilaciones de salarios se ajustan a los límites que convienen a la explotación capitalista; y, finalmente, se asegura la indispensable subordinación social del obrero al capitalista, una relación de supeditación absoluta (...)* >> . Véase Marx, op. cit., p. 653 (libro I).

¹⁵² Los trabajadores asalariados perciben una parte mayor de lo producido a medida que se acumula el producto excedente, lo que “*les permite vivir un poco mejor*” sin que ello elimine la explotación que sufren. Pero la clave principal es la siguiente: << *El hecho de que el trabajo suba de precio por efecto de la acumulación de capital solo quiere decir que el volumen y el peso de las cadenas de oro que el obrero asalariado se ha forjado ya para sí mismo, pueden tenerle sujeto sin mantenerse tan tirantes (...)* Aquí nadie compra la fuerza de trabajo para satisfacer, con sus servicios o su producto, las necesidades personales del comprador. No, la finalidad de este acto es explotar el capital, producir mercancías, que encierran más trabajo del que paga el que se las apropia y que, por tanto, contienen una parte de valor que al capitalista no le cuesta nada y que, sin embargo, pueden realizarse mediante la venta de las mercancías. >> . Ibídem, pp. 521-522 (libro I).

¹⁵³ Véase Karl Korsch. *Tres ensayos sobre el marxismo*. Era, México, 1979.

primer código como voz de revelación tanto en el libro I como en el libro III). Este argumento lo utiliza Jameson para reforzar su evaluación de *El Capital* como apolítico o antipolítico. Pero, además, le sirve para destapar algo más fundamental: cualquier texto tiene efectos políticos; ahora bien, ya se utilice pericialmente una retórica más cercana a lo literario y ficcional, o se prefiera otra relativa a lo científico y no-ficcional, la clave estriba en cómo modelar el texto en anticipación para que tenga unas consecuencias más o menos probables. Jameson distingue dos opciones para articular un texto con pretensión política; estas son (i) Poner el énfasis en el sistema (ii) Poner el énfasis en la acción. Seleccionar la primera opción supone “*construir un retrato del sistema tan total que sea apabullante, y que los individuos atrapados por él tengan apenas capacidad de maniobra*”. El efecto que se puede obtener de una propuesta literaria tan sistematizada y totalizadora es representar a los oprimidos tal y como existen en su forma social, lo que despertará en el receptor la piedad o compasión¹⁵⁴

¹⁵⁴ La compasión es una noción ambivalente dado que su interpretación ha suscitado posturas divergentes (racionalistas, humanistas y teleológicas) bien para valorar o bien para desconfiar de su influencia ideológica sobre la cultura y sobre el desarrollo de las relaciones de producción. En una línea de pensamiento positivo (de tradición Rousseauiana), la compasión se considera un mecanismo eficiente para reducir el egoísmo al facilitar la empatía, es decir, al abrir la participación en el sufrimiento del otro (determinando la oposición binaria entre lo bueno y lo malo o la causa del mal frente a la solidaridad para reponer el daño). Pero lo que resulta más interesante, en este caso, es si puede conjugarse la compasión con la demanda ética implícita en el historicismo materialista de Marx. El filósofo y teólogo Cornel West realizó un excelente apunte para entender parte de lo que encendió la búsqueda de alternativas hermenéuticas con validez ética en la psique de Marx. West nos llama la atención sobre la tensión que desde su época como estudiante padeció Marx al oponer en todos los aspectos de su vida (sus relaciones íntimas, la literatura, el arte, el derecho, la filosofía) “*lo que es*” frente a “*lo que debería ser*”. En una carta escrita por Marx a propósito de sus sensaciones ante la lectura de la poesía romántica alemana, dejó claro que el contraste sensitivo se establecía entre la realidad y la irrealidad del amor, puesto que “*es real en cuanto a que uno lo siente profundamente como un innegable flujo de deseos, emociones y pasiones; pero es irreal en cuanto a que se mantiene incumplido, irrealizado, no consumado. Lo que es resulta que es su amor y su ausencia; lo que debería ser es su amor y su presencia*”. Este razonamiento Marx lo traslada al estudio del derecho para diferenciar la realidad de la irrealidad de la ley, aplicando la misma formulación idealista articulada sobre el tratamiento anterior del amor en la poesía: << *El derecho es real en el sentido de que hay leyes que castigan, coercían o regulan la conducta del hombre; es irreal en el sentido de que los principios que sustentan a las leyes parecen estar divorciados, alejados y distantes de ellos.* >>. Véase la obra de Cornel West. *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*. Monthly Review Press, 1991, p. 17. Recapitulando, el esfuerzo intelectual de Marx descende por su deseo de abolir lo arbitrario en la determinación racional de normas, superando la oposición entre lo que *es* y lo que *debería*. Por tanto, se podría argumentar que la compasión padece el problema reflejado por esta misma oposición que tanto aspiró a romper Marx, ya que sentir compasión por alguien, aun siendo una proyección humanista que inhibe la crueldad, está erigida como una alienación que se sustenta sobre la idea de lo que debería ser (la ausencia), por consiguiente, su práctica

hacia las víctimas y su indignación hacia el sistema que lo consiente. Optar por la segunda (priorizar la acción para el cambio) supone que “*los agentes y actores aparentan ser de algún modo más fuertes que el más inhumano de los sistemas y tiene la posibilidad de superarlo de un modo positivo y conveniente*”¹⁵⁵ (un ejemplo de este tipo de texto bien podría ser, por un lado, *El hombre en busca de sentido. Un psicólogo en un campo de concentración* de Viktor Frankl y, por otro, *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, y, en especial, *El Manifiesto Comunista*). Jameson parece convenir que la fermentación social que suscitan los textos *de la acción*, por lo general, construye un voluntarismo de reminiscencias míticas puesto que los individuos pueden llegar a entregarse “*a luchas desesperadas y a un inevitable martirio*”. Por el contrario, el primer código fermenta el fatalismo (como creencia en la determinación ex ante que traerá la disolución del régimen), la falta de posibilidades y la resignación dolorosa; he aquí el valor del historicismo de Jameson al identificar los efectos de esta *bacteria* como la reacción más común en nuestra contemporaneidad¹⁵⁶.

Pero el comentario de Jameson pretende incluir algo más, una vía combinatoria entre ambos tipos de preferencias textuales. El prisma que sugiere para integrarlos partiría de la globalización del sistema¹⁵⁷ como factor para reinterpretar la teoría del valor y el desempleo; interpretando a este último como una categoría con una nueva escala y una función ampliada. Este movimiento conceptual y de semántica ayudaría a frenar el desplazamiento que sufre el concepto actual de *resistencia*, puesto que, en el parecer de Jameson, la inercia de los partidos

no coadyuva para alcanzar su superación, es decir, no transforma realmente el estado de las cosas, no elimina la separación entre mente y cuerpo ni entre forma y realidad. Véase también Karl Marx y Frederick Engels. *Collected Works* (vol.1). International Publishers, New York, 1975, p. 11.

¹⁵⁵ Jameson, *op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁶ << (...) el énfasis en el poder abrumador del propio sistema, debe quedar claro que incita al fatalismo -si no a la ilusión de inevitabilidad asociada con la convicción de la Segunda Internacional acerca de inminente desplome del capitalismo- así como al cinismo pasivo de la falta de alternativas, la desesperación y la indefensión de los sujetos de este sistema, para quienes ninguna acción es posible, siquiera concebible. Y ciertamente conocemos esta reacción muy bien, puesto que lleva tiempo siendo la nuestra. >>. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 215.

¹⁵⁷ << (...) la globalización ha traído consigo una situación en la que el sistema nunca antes había sido invulnerable a cualquier forma concebible de resistencia individual, tan masiva y propiamente superhumana; y, sin embargo, al mismo tiempo, hay mucho movimiento inesperado desde Seattle – sin olvidar a los zapatistas, por no hablar de las insurgencias guerrilleras que parecen paralizar por todas partes a las fuerzas armadas del imperio-, y la vulnerabilidad parece inquietar a diario a un sistema que está, de hecho, en la agonía de una crisis financiera sin igual. >>. *Ibidem*, p. 216.

políticos ha instaurado, como mentalidad histórica, que el corazón de sus demandas debe quedar establecido en el mismo corazón de los intereses del capitalismo y de su funcionamiento general. Así, en la cadena de metabolización social, el hecho de “resistir” se convierte en una *“postura generalmente reactiva, una posición que carece de cualquier objeto estratégico claro”*. La “pepita de oro” que Marx le ofrece a Jameson es liquidar la comprensión de la expansión del sistema capitalista contemporáneo como resultado de una unidad de opuestos que es originaria:

*(...) lo que está abierto en el capitalismo es la dinámica de su expansión (de su acumulación, de su apropiación, de su imperialismo). Pero esta dinámica es además una condena y una necesidad: el sistema ni puede no expandirse; si se mantiene estable, se estanca y muere; debe continuar absorbiendo todo a su alrededor, interiorizando aquello que otrora fuera exterior a él.*¹⁵⁸

Pero también es cierto que la visión de Marx sobre la expansión del régimen se ha demostrado ligeramente incompleta en su dimensión, y esta circunstancia es la que Jameson, en principio, trata de integrar con más claridad. Por lo tanto, Marx, siendo una conciencia crítica con respecto al eurocentrismo tan absorbente y característico de su época, previó que *“el país más desarrollado industrialmente sólo muestra al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”*¹⁵⁹, es decir, Marx visualizaba un trasplante consistente del capitalismo de la metrópoli sobre la colonia o la periferia¹⁶⁰. Para contrastar este pronóstico, otro marxiólogo,

¹⁵⁸ Ibídem, p. 217.

¹⁵⁹ Véase el prefacio de la primera edición alemana de *El Capital* de 1867. Consultado en: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/p1.htm>. Y véase también el comentario citando dicho prefacio en *The Writings of Bipan Chandra. The Making of Modern India. From Marx to Gandhi*. Orient Blackswan, New Delhi, 2012, p. 319.

¹⁶⁰ El historiador indio Bipan Chandra realiza un valioso análisis crítico del *modo de producción asiático* que sustenta la teoría central sobre el colonialismo de Marx y que es relevante para evaluar la posible evolución de la aportación de Jameson. Chandra apunta que varias de las premisas que utilizó Marx para explicar el desarrollo histórico de la sociedad de

Samir Amin, ofrece un punto de vista corrector, puesto que el desarrollo inmanente del

La India fueron equivocadas. Lo repasamos resumidamente: para Marx, el colonialismo tenía efectos destructivos negativos y otros efectos destructivos positivos. Estos segundos, para el caso de La India, suponían poder hacer estallar una sociedad estática e inmutable. Así, el colonialismo impulsado por el capitalismo del siglo XIX debía transformar la situación de las sociedades asiáticas, modernizando sus modos de producción y, como efecto del desarrollo económico al servicio de la burguesía, se lograría que emergiera un mecanismo revolucionario similar al pronosticado para las sociedades capitalistas europeas. En cambio, en opinión de Chandra, Marx se equivocó al diagnosticar dos aspectos: (i) La sociedad india en épocas antiguas de su historia sí desarrolló un modelo dinámico para reproducir su organización interna que invalida la tesis del estancamiento y la inalterabilidad. Véase para profundizar en este punto concreto la obra de Romila Thapar. *The Past and the Prejudice*. National Book Trust, New Delhi, 1975. (ii) El capitalismo del siglo XIX y del siglo XX cuando se expande en las colonias asiáticas no sigue el mismo desarrollo que el capitalismo que se desarrolla en la metrópoli. De modo que << (...) *la colonia fue integrada en el mundo capitalista sin disfrutar de ninguno de los beneficios del capitalismo y, en particular, sin tomar parte de la Revolución Industrial. Por ejemplo, India y Gran Bretaña estuvieron orgánicamente conectados y participaron durante dos siglos en un sistema económico mundial totalmente integrado pero con consecuencias opuestas (...) la colonia resulto ser no la imagen del espejo de la metrópoli, sino su reverso o imagen negativa.* >>. Este razonamiento pliega el marco de Marx a dos posibilidades de desarrollo histórico para las sociedades de la periferia, la primera, adoptar el modo de producción burgués como suyo; la segunda, ser colonizados y que el capitalismo sea impuesto desde arriba. Ante este duelo, Chandra realiza dos preguntas de gran calado: << *¿Fueron las sociedades asiáticas capaces de adoptar el capitalismo desarrollado exteriormente como algo suyo o fue el colonialismo el único modo de abrirlas a la transición hacia el capitalismo? En segundo lugar, y más importante, ¿fue el colonialismo después de todo el único modo, incluso pese a sus efectos indeseables, para poder transitar hacia el capitalismo, esto es, pudo después de todo dirigirlas hacia el capitalismo?* >>. Ibidem, pp. 367-369. Detrás de esta cuestión se hallaría el siguiente argumento: el capitalismo, al ser en sí un modo de producción inmanente, no es algo que pueda ser evolucionado por parte un país en solitario o por su cuenta, sino que es un modelo que va cambiando como un todo y que luego resulta ser adoptado, es decir, genera unos efectos desequilibrantes desde su estructura global ¿Los países periféricos podrían haber adoptado el capitalismo de manera independiente sin haber tenido contacto con las potencias capitalistas europeas? Esta posibilidad, en realidad, la dejó abierta Marx, puesto que lo que argumentó como inevitable no fue el colonialismo, sino que todas las áreas y países del mundo pasarían a ser parte del sistema mundial del capitalismo. Chandra proporciona una última clave para entender el carácter y la evolución que ha tenido la globalización del capital: << *Colonialismo e impacto colonial no se despliegan como dos fases sucesivas, una primera positiva y progresiva, durante la cual las bases para el desarrollo del capitalismo son desplegadas, y la segunda, negativa y reaccionaria, cuando el desarrollo del capitalismo es frustrado, detenido o arrestado y los aspectos previos progresivos son sumergidos. En realidad, los diferentes elementos de la colonización fueron estructurados simultáneamente, Por ejemplo, en India, la destrucción de la vieja sociedad, la introducción de los elementos del capitalismo, y la subordinación de la economía india a la economía británica, todos ellos ocurrieron al mismo tiempo (...) -el colonialismo- es un crecimiento social parasitario que a su vez es parte de una formulación social distinta -el capitalismo- que es impuesta desde fuera sobre otra sociedad. Tomando ventaja sobre las debilidades de la sociedad india, fue impuesto en La India en interés del capitalismo británico.* >>. Ibidem, pp. 382-383.

capitalismo ha terminado por realizar la mundialización no como un proceso de recuperación o naturalización del retraso de las estructuras de producción locales de los países menos desarrollados para que pudieran transformarse en un lienzo fiel de las estructuras locales de los países más industrializados, sino que aquellos, los países más pobres, se han supeditado a la estructura global (he aquí un punto de contacto con Althusser) de los modos de producción “reproduciendo y profundizando constantemente la polarización centros/periferias”¹⁶¹. Como resultado, la dimensión política expresada como “anti-imperialista”, paradójicamente, no ha evolucionado en el último siglo como una solución anti-capitalista, sino como una demanda de adhesión a un capitalismo “fuerte” y en igualdad de condiciones, por consiguiente, el *deseo de recuperación* se corresponde con unas condiciones diferentes a las pretendidas por las potencias industriales eurocéntricas. En tal proceso sí que se manifiesta el dualismo descubierto por Marx, puesto que la pretensión de los Estados sociales de los países periféricos se centra en romper la impotencia de ser la *víctima del otro mundo* para llegar a ser, indirectamente, como son ahora las *víctimas del primer mundo*; esta paradoja se puede relacionar con la ideología de mercado con la que se identifica uno de los personajes “híbridos” de la novela de George Packer, *El desmoronamiento*, Peter Thiel -que en su vida real es un licenciado en derecho por Stanford, activista conservador y radicalmente libertario, que ha llegado a ser un capitalista de fama mundial gracias a sus inversiones pioneras en empresas tecnológicas y digitales como Paypal, que cofundó, y Facebook-, cuando afirma que “la codicia es preferible a la envidia: es menos destructiva (yo preferiría vivir en una sociedad donde la gente no comparta nada antes que en una en la que todos intenten arrebatar sus propiedades al resto) y más sincera”¹⁶².

¹⁶¹ << Me atrevo a decir que este hecho gigantesco determina todas las luchas y conflictos sociales y políticos, a todas las escalas, tanto nacionales como mundial. Entiendo por ello que las luchas sociales que enfrentan a todas las clases explotadas por el capital (en la diversidad de formas de dicha explotación), por un lado, y los conflictos entre los países establecidos en los centros y en las periferias, por otro lado, se imbrican y se condicionan mutuamente. >>. Amin, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶² El personaje híbrido que compacta Packer con el uso de la figura real de Peter Thiel, un “converso” seguidor de la teoría del deseo mimético de René Girard, funciona como una sátira con la que exponer la reificación del sujeto, obsesionado con dotar de trascendencia su propia debilidad psicológica (querer ser una “persona rica” pero sin conformarse con ser uno más, sino desear el estatus de ser recordado por todos) a través de los mecanismos que ofrece el capitalismo para transformar el dinero en deseo de reconocimiento o en el deseo de querer ser otro, lo que Jameson, como vimos en puntos anteriores, asocia con el resentimiento y la esquizofrenia. La noción de “*personaje híbrido*” contendría la decisión de Packer de utilizar en su novela (categorizada como texto de no-ficción) personajes reales trasplantados a la realidad que describe, que es en sí una ficción que va *más allá* para lograr la sensación de

Ahora surge la tercera y última aportación de Jameson a la interpretación de *El Capital*. Comienza a partir de la identificación del desempleo como el artefacto central que es necesario para la reproducción del modo de producción; necesario como causalidad interna de la ley de acumulación, como proceso de entropía negativa para contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y, finalmente, como garante de la expansión de todo su movimiento de contradicción. La primera conclusión que se extrae de este argumento comienza por reconocer que para entender verdaderamente el mecanismo que reproduce este tipo de *cepa social* (la función del “ejército de reserva” y de los pobres con una no-función productiva) resulta fundamental conectar la premisa con la síntesis de Althusser sobre la cristalización de la dominación dentro de la estructura de producción, lo que implicaría que las relaciones de producción que determinan a esta segunda son las que causan, en último término, que la estructura misma sea una estructura de explotación en sí.

Jameson expone entonces su primera valoración crítica de calado: (*i*) Poner el énfasis en la dominación provoca, en el mejor escenario observado, fenómenos discontinuos de resistencia en los que priman la interpretación de la dimensión ética del socialismo y la probabilidad de subsanación de un cierto grado de explotación a través de los cauces de un programa democrático (*i'*) Poner el énfasis directamente en la explotación permitiría una alternativa exploratoria para llegar a perturbar el modo de producción del capitalismo hasta un punto de inflexión tan opuesto que se podría transformar su estructura en el curso del siglo XXI. Lo que enlaza con su segunda valoración crítica, una vía de praxis para transitar desde la teoría hasta la acción política: captar el desempleo como categoría de explotación y no primeramente como de dominación; se trata, pues, de girar “la otra cara de la moneda ideológica” (el discurso mistificador del “pleno empleo”) para trasladar “los programas positivos implícitos en las diferentes ideologías del poder” a la narrativa política implícita en *i'*. Luego, la analogía definitiva exige permitir la regresión de la categoría de “imperialismo”,

realidad “espectacular” (la desnudez de la intimidad a través de la forma del reality y de otros formatos narrativos similares en los medios de comunicación), diluyendo la frontera entre realidad y ficción para elegir tan solo la lógica de la narratividad, pues, sirviendo a un realismo intencional (que impulsa sin disimulo la proyección que realiza el lector de su propia realidad social sobre el texto, pero, a su vez, anticipando dicha proyección para lograr anular cualquier reticencia al abandono de la incredulidad) lo que, en los términos que maneja Jameson, vendría a ser la prueba de la trasmutación del *realema* y la *evidentia* en la forma del *ideologema* característico de la posmodernidad. Véase George Packer. *El desmoronamiento. Treinta años de declive americano*. Debate, Madrid, 2013, p. 156. Véase también Darío Villanueva. *Teorías del realismo literario*. Biblioteca nueva, Madrid, 2004.

desplazada como objeto de la dominación en *i*, como sujeto principal de la explotación económica.

Los desempleados y, por extensión, los *pobres* han tenido su particular evolución socio-histórica y literaria a medida que se ha ido materializando la transición desde las formas precapitalistas hasta el capitalismo tardío. En la Edad Media, el pobre equivalía al “débil”, símbolo del desamparado que debía ser protegido porque contaba con el afecto de Dios¹⁶³. Después, en la consolidación del industrialismo, la ética del trabajo le conminó para ser fuerza productiva, haciendo sospechoso de fraude o de ser poco fiable socialmente a todo el que quedaba fuera del servicio activo, así como, simultáneamente, generalizando la esperanza popular en la factibilidad de diseñar políticas expansionistas para traer a la realidad económica el pleno empleo así como la atenuación de la explotación del asalariado mediante una regulación laboral fuerte. En aquel pasado “*tenía sentido -tanto en lo político como en lo económico- educar a los pobres para convertirlos en los obreros del mañana*”¹⁶⁴. En nuestros días, aquel sentido ha cambiado. La creencia mítica en que el régimen económico es capaz de cambiar su naturaleza para erradicar las crisis que él mismo genera, pudiendo llegar a fabricar, si se mantienen el orden y la *buena fe* en las relaciones sociales de producción, puestos de trabajo prácticamente sin límites materiales (es decir, una fantasía que se percibe como un tipo de realismo intencional: si se practica la codicia “controladamente” y si se niega la envidia o, dicho de otro modo, negando la necesidad de tener que perpetuar la lucha de clases para que tenga lugar la expansión efectiva del sistema productivo y la acumulación del

¹⁶³ En la Vulgata, los dos términos antagónicos reconocibles en términos dialécticos son *potentes* versus *pauperes* (*poderoso* versus *pobres*). En la alta Edad Media, entre finales del siglo IV y el siglo X, la noción de *pobre* no tuvo una connotación económica evidente ni tampoco supuso una categoría formal sustentada en algún tipo de régimen normativo o jurídico. Por contra, los *pauperes* quedaron fuera de la esfera reservada a todos aquellos que estaban relegados a no ser parte del pueblo (los esclavos y los *servi*) y, de hecho, cayeron dentro de un tipo de moralidad que no les negó la protección real. En esencia, fueron considerados hombres adultos incapaces de valerse ni defenderse por ellos mismos: << *Como grupo, el pobre fue la porción desarmada del “pueblo”*. *Inerme Vulgus* (personas desarmadas). >> . Véase George Duby. *The Three Orders. Feudal Society Imagined*. Chicago University Press, Chicago, 1980, p. 95.

¹⁶⁴ En el presente histórico el desarrollo productivo ha dado lugar a una grado de explotación añadido: << *Tanto en lo económico como en lo político, la comunidad de los consumidores posmodernos vive y prospera sin que el grueso de sus miembros esté obligado a cargar con la cruz de pesadas jornadas industriales. En la práctica, los pobres dejaron de ser un ejército de reserva, y las invocaciones a la ética del trabajo suenan cada vez más huecas y alejadas de la realidad* . >> . Véase Zygmunt Bauman. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 139.

capital, resultará que tales sacrificios tendrán recompensa y así caerá el *maná para todos*), ha comenzado a perder la efectividad de su camuflaje (asociado a la reductora ideología de la teoría del deseo mimético de Girard), siendo percibido más fácilmente que nunca por el intérprete como un falso proceso de adquisición lingüística del encubrimiento. Jameson sella el círculo de su propuesta del siguiente modo:

*(...) pensar esta cuestión en términos de un tipo de desempleo global en lugar de este o aquel pathos trágico supone comprometerse de nuevo con la invención de un tipo de política transformadora a escala global*¹⁶⁵.

Precisamente, expulsar el *pathos trágico* supone un modo de confrontar con el *proceso mundializado de las pasiones tristes*¹⁶⁶, y recuperar la potencia del ser como una característica eminentemente social que evoluciona histórica y culturalmente, pero que tiene su experiencia en el presente. Por consiguiente, y quizás siendo más coincidente con el sueño intuido por Spinoza¹⁶⁷ que con los pronósticos más cerrados de Freud (en lo referente a la acuñación de la

¹⁶⁵ Jameson, *op. cit.*, p. 224.

¹⁶⁶ << Es posible que uno de los elementos más perversos de nuestra crisis sea el hecho de que, en principio, todo el mundo está contra la evolución del mundo actual. Incluso cuando los poderosos se reúnen en sus misas espectaculares (como Davos) lo que dicen es “atención, las cosas van de mal en peor, ¿cómo frenar o invertir la tendencia actual?”. Pero aparentemente nadie puede hacer nada. De modo que el sistema se presenta como víctima de un orden portador de una amenaza de desastre que nadie desea (...) En una palabra, a su vez es víctima de lo que produce. >>. Véase Miguel Benasayag y Gérard Schmit. *Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, p 65.

¹⁶⁷ Spinoza denunció la envidia como si fuera, por decirlo en presencia de la “naturaleza”, el elemento periódico con más “peso atómico” para provocar la anulación de la razón en el hombre. Un “pecado”, la envidia, que curiosamente es repudiado con igual vehemencia por los valedores del capitalismo como modelo cultural que ensalza las virtudes más provechosas del ser humano en su esencia de individualidad. Estos seguidores incondicionales, sin embargo, no han deseado aprender la diferencia entre lo que implica el disfrute de la felicidad como un estado de perfección colectivo, tal y como Spinoza elucidó, y el disfrute del “estatus” (que acoge como natural la división de clases) como un estado de reconocimiento dependiente del deseo de acumular, poseer o consumir, y, en último término, admitiendo, como un sacrificio común inevitable, que la alegría, como recurso disponible, tiende a ser decreciente en la dinámica del capital; dicho de otro modo, creer “que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría”, es decir, que es bueno que la idea de seguridad

psique como una *máquina de “lo cultural”* eficaz para activar la inhibición, en general, de la infelicidad), la posición de Jameson nos transporta a un marco conceptual que, asumiendo la inmanencia del sistema analizado por Marx, pretende aprovechar dicha dinámica como un punto de abordaje político: una ecología humana de la praxis con una semilla revolucionaria incorporada; otra cosa es la vigencia práctica e imaginativa de yuxtaponer el historicismo absoluto con el materialismo histórico.

5. Caso de metacomentario: la esclavitud y su abolición como desarrollo del capitalismo en EEUU

En este último epígrafe del presente capítulo se extiende, a modo de caso práctico, un metacomentario jamesoniano, originalmente realizado por el autor de esta investigación, aplicado al tema de la esclavitud y su abolición como fenómeno cultural y económico de la historia de EEUU durante el siglo XIX, recorriendo diferentes enfoques críticos sobre el modo en se desarrolló aquel proceso como totalidad, y examinando la obra *12 años de esclavitud*, tanto en su vertiente literaria, escrita como autografía por Solomon Northup en 1853, como en su reciente adaptación cinematográfica realizada por Steve McQueen en 2013, relacionando todos estos elementos entre sí y con las persistencias y transformaciones de las nociones en juego características de nuestra contemporaneidad.

El modo en el que los estadounidenses recuerdan la esclavitud ha ido modificándose a lo largo del último siglo, aunque el cambio más drástico comenzó a ser engendrado al acabar la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, no se sostiene por más tiempo la descripción ideológica de la esclavitud que había sido consentida desde la Reconstrucción por parte de un grupo de historiadores revisionistas o conservadores del “orden”, período durante el cual el fenómeno quedó reducido a un dibujo casi pastoral donde aparecía como protagonista un

exista como oposición a la idea de amenaza: << (...) *nadie sino un envidioso puede deleitarse con mi impotencia y mis penas. Pues cuando mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina, y no puede ser mala ninguna alegría que se rija por la verdadera norma de nuestra utilidad. Pero quien, por contra, es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón.* >> . Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 379 (capítulo XXXI).

dueño paciente y gentil que junto a su “ama” educaba a unos salvajes irresponsables e inservibles por naturaleza a cambio de una servidumbre perpetua¹⁶⁸. La inflexión cultural comenzó a esbozar una teoría de oposición que fue asentándose en el relato popular compartido tanto entre las clases trabajadoras como entre las clases medias liberales hasta el punto de utilizarse para explicar el propio desarrollo del movimiento de los derechos civiles a partir de los años cincuenta: el argumento central presenta el despertar a la emancipación política del pueblo negro “esclavizado” codificado como un proceso de autoafirmación colectiva basado en la resistencia asertiva. Así es como se reprodujo insistentemente la creencia de que fue esta naturaleza de resistencia lo que socavó el poder de los esclavistas permitiendo, a su vez, la evolución paralela de una cultura negra independiente. Este prisma tuvo cierta vigencia en los textos culturales y permitió construir la hipótesis falsa de que las personas negras esclavizadas, en realidad, fueron capaces de evitar la alienación total, la deshumanización absoluta y la explotación sistemática como fuerza de trabajo¹⁶⁹. A pesar de

¹⁶⁸ En los primeros años de la década de 1900, decenas de miles de hombres, mujeres y niños afroamericanos fueron vendidos por los gobiernos estatales del sur. El número total de estos re-esclavizados en los setenta y cinco años entre el final de la Guerra Civil y el inicio de la Segunda Guerra Mundial no se puede determinar con precisión. La historia de la *re-esclavización* ha pasado desapercibida para la mayor parte de los formatos narrativos nacionales (literarios y cinematográficos) de EEUU, cuya predisposición ha estado siempre orientada a perfilar una línea de progreso dirigida triunfalmente hacia la erradicación de la brecha política y moral entre *lo que es* y *lo que debería ser*. En efecto, en el filme *Lincoln* (2013) de Steven Spielberg, se transmite la euforia ligeramente atemperada que sienten los afroamericanos y el partido republicano cuando logran que el congreso apruebe la Enmienda XIII en 1865, aunque también prefigura, quizás involuntariamente, la desaparición de un futuro brillante para los “liberados” en una de las últimas secuencias: en la misma noche en la que se ha producido la aprobación, el ama de llaves negra (interpretada por Epatha Merkerson) que trabaja en la casa del congresista abolicionista Thaddeus Stevens (interpretado por Tommy Lee Jones), presentada como su amante, lee en voz alta la redacción final de la Enmienda mientras ambos están acostados en la cama de su dormitorio. En primer lugar, afirma el destierro de la esclavitud en los términos que habían estado vigentes, es decir: “Ni en los Estados Unidos ni en ningún lugar sujeto a su jurisdicción habrá esclavitud ni trabajo forzado”. Y luego, a menudo pasado por alto pero de gran alcance durante la posterior Reconstrucción, se lanza el sintagma preposicional “excepto como castigo de un delito (...)”. Véase Douglas A. Blackmon. *Slavery by Another Name: The Re-enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. Anchor, New York, 2009. Véase también *Constitución de los Estados Unidos de América*. Applewood books, Bedford, 2015, p. 22.

¹⁶⁹ Paradójicamente, dicha fantasía para recuperar la autoestima como grupo social histórico oprimido se igualó con otra fantasía antagónica pero también de negación: << Esta idea, en cambio, creó una cuasi-simetría con las memorias sobre plantaciones posteriores a la Guerra Civil, donde se retrataron dueños amables que mantuvieron la esclavitud como una obra sin ánimo de lucro destinada a la civilización de africanos. >>. Edward E. Baptist. *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*. Basic Books, New York, 2014, p. xviii.

la reescritura de lo que verdaderamente ha sido la segregación racial y de sus efectos sociales y culturales hasta el presente que han ido realizando los defensores de los derechos civiles, los teóricos del multiculturalismo y el propio “Black Power”, lo cierto es que ciertos parámetros interpretativos no han variado a penas nada.

La primera de las principales asunciones que se han mantenido inalterables es concebir que la esclavitud no tuvo ninguna influencia en el crecimiento económico estadounidense durante el siglo XIX y principios del siglo XX. Así, bajo tal prisma, el modelo capitalista entendido “a la americana” (la fórmula sincopada de la producción y comercialización libre de mercancías) no se benefició de la esclavitud, sino que esta fue subsumida en la lógica de un modelo económico obsoleto, diferente y, en cualquier caso, autónomo del resto de las relaciones de producción coetáneas que estaban redimensionando la capacidad productiva del país. Por ello, las historias sobre la industrialización se centraron en la afluencia de mano de obra blanca, inmigrantes europeos en su inmensa mayoría, y el cultivo orgánico de inventores disruptivos y empresarios “visionarios”. La existencia de los campos de algodón y el sector textil fueron ignorados o enmudecidos¹⁷⁰. La segunda asunción tradicionalmente vigente tiene que ver con interpretar que la esclavitud en la historia estadounidense ha representado una contradicción en relación con el funcionamiento de su sistema político y económico sustentado en los ideales democráticos republicanos y en la Ilustración, y que esta contradicción fue resuelta en favor del proletariado “libre” del Norte. La tesis resultante es que más tarde o más temprano, la esclavitud hubiera sido eliminada por la operación de fuerzas históricas diversas (curiosamente una historia determinada mecánicamente en su desenlace, sin suspense o expectativa¹⁷¹). La tercera asunción, evocada por el historiador

¹⁷⁰ << Desde 1790 hasta 1860, los esclavistas movieron un millón de personas desde los antiguos estados a los nuevos. De no hacer ni poder hablar de algodón en 1790, pasaron a producir casi 2 millones de libras anuales en 1860 (...) Desde 1783, con el final de la Revolución Americana, hasta 1861, el número de esclavos en los Estados Unidos aumentó por cinco veces su tamaño, esta vasta expansión de la esclavitud produjo una nación poderosa. Los esclavistas blancos fueron capaces de obligar a los inmigrantes africanos esclavizados a recoger el algodón de un modo bastante más rápido y eficaz que la gente libre. Sus prácticas transformaron rápidamente a los estados del Sur hasta convertirlos en la fuerza dominante en el mercado mundial del algodón, y es que el algodón era la mercancía más comercializada en aquel momento, una de las materias primas claves durante el primer siglo de la revolución industrial. Los rendimientos del monopolio algodonerero alimentaron la modernización del resto de la economía americana. >> . Ibídem, p. xxiii.

¹⁷¹ Se llegó a establecer como dogma que la Guerra Civil fue “innecesaria” porque la esclavitud estaba destinada a desaparecer en unas pocas décadas después de las elecciones de 1860. Sin embargo, hay argumentos evidentes que demuestran lo contrario: << (...) las

crítico Edward E. Baptist, es asociar la esclavitud exclusivamente con la negación que tuvo que soportar el inmigrante africano de los derechos dimensionados en la ciudadanía moderna para impedirle participar en el Estado social así como devaluar su subjetividad para aislarla como un modo de producción cultural sin valor, permitiendo olvidar que la esclavitud supuso también el asesinato de cientos de miles de personas. Consecuentemente, al ocultar la violencia del proceso, también se articuló un relato de sospecha sobre el hecho de que los negros tuvieron su parte de responsabilidad en sufrir la segregación porque no supieron luchar de un modo activo y coordinado por sus derechos durante aquel período de setenta y cinco años.

En contraposición, la hipótesis que teje Baptist articula dos elementos para presentar un marco crítico: (i) El drama individual¹⁷² de los esclavos fue una lucha por la supervivencia similar a la de los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, cuya recompensa fue soportar una violenta transición hacia nuevas formas de trabajo que incluyeran cada vez más plusvalor, lo que les obligó a reinventarse a sí mismos permanentemente. (ii) Su creatividad¹⁷³ les permitió sobrevivir pero, a la vez, la apropiación

lecciones que los esclavistas aprendieron acerca de la activación de la mano izquierda para el servicio de la derecha, obligando a la gente común a revelar sus secretos para que esos secretos pudieran ser mercantilizados, desembocaron en ecos fluctuantes que hemos llamado por muchos nombres (gestión científica, extracción adicional de valor de la fuerza de trabajo, estudios gerenciales) y escuchado en muchos lugares (...) No resulta evidente que la expansión de la esclavitud hubiera llegado a ser derrotada políticamente, o dejarla en inferioridad numérica, o encerrada. En 1850, los promotores de la expansión de la esclavitud habían continuado defendiendo la propia expansión en términos jurídicos bajo el amparo constitucional, lo que hizo que el Norte encontrará muchos presupuestos aceptables incluso después de la guerra. De hecho, la gran estructura (o cuerpo) de esclavizados era la mayor tienda de riqueza de la economía americana. Siempre y cuando la ley y la política normalizada prevalezca, los poseedores de riqueza sabrán encontrar maneras de preservarla.
>>. Ibídem, p. 414.

¹⁷² Véase Charles L. Perdue, Thomas E. Barden, Robert K. Phillips. *Weevils in the Wheat: Interviews with Virginia Ex-slaves*. University Press of Virginia, Virginia, 1976, p. xxviii.

¹⁷³ Para sobreponerse a las circunstancias materiales, entre los esclavos emergió la práctica de la solidaridad fruto de compartir sus vidas como una experiencia colectiva. Cultivarla, además, benefició a la producción, es decir, mejoró la capacidad de adaptación de la mano de obra a las circunstancias del proceso de trabajo que les oprimía, ofreciendo así el máximo de su cuerpo (incluido el intelecto) al desempeño. Dicho lo cual, la cuestión clave que es necesario analizar no recae en si la esclavitud fue o no un rasgo esencialmente capitalista, sino cómo fueron las relaciones de producción que se establecieron entre el capitalismo y la esclavitud. Hubo diversas formas con las que la esclavitud americana demostró ser compatible con los elementos de la modernidad económica, lo que fue utilizado para argumentar que la esclavitud, entre otras cosas, impulsó positivamente el ritmo de la

de todo el valor extra que aportaron permitió que el holding basado en la esclavitud se expandiera con mayor solidez como modelo de producción. Quedarían dos elementos adicionales por analizar. Por un lado, el origen del proceso político para contrarrestar la esclavitud (síntoma de lo que Thomas L. Haskell ha denominado como “*la sensibilidad del humanitarismo que es propio del capitalismo*”). El segundo es el referido al tránsito de la esclavitud como una categoría de explotación en su forma asalariada.

Comenzamos por el curioso enfoque de Haskell, esforzado en articular un nexo convincente y factible entre el capitalismo y la sensibilidad humanitaria que hizo posible el flujo cultural y político que fue moldeando el abolicionismo. Según él, la sensibilidad social

industrialización capitalista. Tomando como referencia el funcionamiento de la plantación esclavista, encarnó algunos de los principios de organización racional productiva y, además, por sus propias disfunciones o limitaciones, provocó la reflexión crítica para aprender a gestionar la resistencia de la mano de obra esclavizada e impulsar la innovación en términos intraorganizativos, y no primariamente tecnológica (pese a que algunas prácticas intentaron provocar una infantilización mediante la prohibición de la alfabetización o cualquier acto de iniciativa individual entre los esclavos, también ha quedado demostrado que la mayor parte de ellos tuvo una conciencia clara y sofisticada de su opresión). Se ha reconocido, igualmente, que en el enfoque sistemático para llevar a cabo la división del trabajo en la plantación, se utilizaron modelos que después fueron adoptados por Taylor y, en general, por la gestión organizativa clásica. Por ejemplo, el historiador R. W. Fogel ha documentado como en las plantaciones de azúcar se dieron avances en la disciplina industrial con la invención del sistema de “gangs” (algo así como “cuadrillas”), lo que se erigió como un instrumento eficiente para la supervisión y el control de la mano de obra. En las plantaciones de azúcar y algodón las gangs eran equipos de 10 a 20 personas, se les asignaba a cada miembro un tipo de tarea precisa, pero al mismo tiempo se hacía dependiente el desempeño individual con el resultado final de las acciones de todos los demás. Cada gang quedaba organizada en tres clases de tareas-puesto (analogía con la selección taylorista para identificar a la mejor persona para cada puesto de trabajo). Primero se clasificaban las “mejores manos”, es decir, aquellas con más habilidad y de movimiento más rápido. Segundo, se agrupaban los de clase más débil y más ineficiente. Tercero, se juntaban a los que, aun siendo carentes de habilidad o destreza, tenían fuerza para la azada. Así clasificadas, la primera clase iba abriendo la línea de siembra escarbando pequeños agujeros cada siete o diez pulgadas, la segunda clase dejaba caer de cuatro a cinco semillas de algodón en cada surco, y la tercera clase los cubrían con un rastrillo. Este ejemplo es una representación de lo que después se conceptualizó en la lógica industrial como “trabajo en equipo”. Véanse las siguientes obras para profundizar en los modos de organización de los esclavos en los estados del Sur y su influencia en el desarrollo del posterior gerencialismo científico: Bill Cooke. *The Denial of Slavery in Management Studies*. Journal of Management Studies (December 2003), pp. 17-18. Robin Blackburn. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800*. Verso, London, 1997. Barrington Moore. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Penguin, London, 1967. R. W. Fogel. *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*. Norton, New York, 1989, p. 37.

que comenzó a rechazar la esclavitud como institución surge no por la mera ascendencia de una nueva clase social, la burguesía, y de la configuración de una nueva constelación de intereses por esa misma clase, sino que fue debida, antes que nada, por la expansión del mercado, es decir:

*(...) la intensificación de la disciplina de mercado, y la penetración de esa disciplina en esferas de la vida que previamente no habían sido tocadas por él. Para explicar el humanitarismo, entonces, lo que cuenta para la subestructura capitalista no es tanto una nueva clase social como el propio mercado, pues lo que une al mercado capitalista con una nueva sensibilidad no es tanto el interés de clase como el poder de la disciplina de mercado para inculcar percepciones alteradas de causalidad referentes a los asuntos humanos.*¹⁷⁴

Partiendo de esta concepción, Haskell desglosa cuatro precondiciones para que, causalmente, tuviera lugar, como realidad histórica, la ruta de creencias y de conductas tipificadas como integradoras del humanitarismo, y que sería por la que después, a su juicio, se movería el abolicionismo: (i) Como máxima extendida culturalmente, la obligación ética y en anticipación de prestar ayuda a un extraño en una situación de necesidad antes si quiera de sentir simpatía por él (ii) El individuo toma conciencia de que su falta de acción, en el sentido de no prestar ayuda o erradicar el sufrimiento de ese extraño, es una “*causa necesaria sin la cual el mal presente podría no suceder*” (iii) La toma de conciencia anterior implica necesariamente el proceso racional de aprender cognitivamente cuáles son las formas de parar ese sufrimiento (iv) Se trata de pasar del reconocimiento de la situación y del análisis de la solución, al sentimiento irreprimible de actuar para transformar la situación. El elemento clave para que el cuarto paso de esta secuencia se materialice pasa por la cognición del sujeto de que su inacción no es meramente una más entre otras condiciones para que continúe ocurriendo el hecho “malvado” o injusto, sino que es directamente una contribución

¹⁷⁴ Thomas L. Haskell. “*Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility, Part I*” en Thomas Bender. *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*. University of California Press, Berkeley, 1992, p. 111.

significativa de aquello que lo causa (en seguida surge el atisbo del elaborado sistema aristotélico de las cuatro causas: material, efectiva, formal y final). Aparte de la derivación de estas precondiciones del pensamiento cuáquero¹⁷⁵ cristalizado a lo largo de siglo XVIII, lo que se abre camino de un modo más original es la extensión del sentido de la responsabilidad social que se le quiere conferir al propio desarrollo del capitalismo (“su espíritu”). En el razonamiento implícitamente se está conjugando la tesis de Max Weber relacionada con la consustanciación de lo que denominó como afinidad electiva¹⁷⁶ (un proceso de fusión entre dos formas culturales, significantes de lo religioso, lo político o lo económico, en base a un nexo de parentesco revelado, a una afinidad entre medios y fines, y a una relación de atracción o de reforzamiento mutuo). Es obvio que Weber fue reconocido como el “padre” de la objetividad científica aplicada al estudio de las instituciones sociales, pese a que, en realidad y paradójicamente, su método fuera lo mismo que trató de negar, es decir, un sistema basado en “*un juicio de valor apasionado*”¹⁷⁷ con poco en común con el positivismo. A su modo, fue capaz de asociar y yuxtaponer categorías hasta entonces inconexas; como el puritanismo (en cuanto al uso utilitario de la riqueza) y el ahorro del capital (como acumulación productiva), la ética protestante del trabajo (como vida metódica) y la disciplina de mercado, la valorización calvinista¹⁷⁸ de la virtud en el propio oficio y el ethos de la empresa burguesa racional.

¹⁷⁵ << Según la ética cuáquera, la vida profesional de hombre debe ser un ejercicio ascético y consecuente de la virtud, una comprobación del estado de gracia en la honradez, cuidado y método que se pone en el cumplimiento de la propia tarea profesional: Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión. En este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión, no (como en Lutero) en el conformarse con lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte. >>. Véase Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Reus, Madrid, 2009, p. 244.

¹⁷⁶ Haskell, a pesar de su intento por superar el determinismo de los intereses de la clase burguesa industrial para explicar el ascendente rechazo de la esclavitud entre sus miembros a partir de un determinado momento para dejar atrás la explicación del marxismo vulgar, termina por reconocer la importancia indiscutible de la premisa de Weber en cuanto a la influencia decisiva que ejercen los intereses de clase sobre la legitimación política ya no solamente de las creencias establecidas, sino de su reinterpretación o readaptación. Véase Haskell, *op. cit.*, p. 111.

¹⁷⁷ Fredric Jameson. “*El mediador evanescente o Max Weber como narrador*” en *Las ideologías de la teoría*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, p. 375.

¹⁷⁸ Para entender este elemento en toda su dimensión dentro del comentario es necesario aclarar, aunque sea brevemente, la aportación de Lutero y después de Calvino al proceso que Jameson sanciona como de “*religionalización*”. Para empezar, Lutero transforma el fin último de la religión cristiana mediante una redistribución del racionalismo que, hasta entonces, había estado encerrado en los confines interiores del monasterio. Había que proyectarlo hacia el mundo exterior, pues, lo libera por todas las esferas de la vida, desapareciendo la frontera

Jameson, aplicando un estudio psicoanalítico sobre la personalidad de Weber, destila que buena parte del origen primitivo que da forma a su *Wertfreiheit* y, por extensión, a la noción de afinidad electiva, reside en la propia elección que el pensador alemán hizo durante toda su vida entre la personalidad de sus dos padres. En este caso, el proceso de refuerzo y a la vez de sublimación¹⁷⁹ se produce entre aquello que es integrado por el sesgo de su madre como representante de “*la burocracia prusiana con su énfasis en el servicio y el sentido del deber severamente interiorizado*” y lo que viene determinado por el sesgo de su padre como encarnador de “*esas viejas tradiciones mercantiles preindustriales*”¹⁸⁰. En cierto sentido, esa elección que no se produce asilada en la experiencia personal de Weber, sino que queda desplegada en la lucha de clases de la sociedad alemana de mediados del siglo XIX, viene a ser la misma elección que pretende inferir Haskell para la sociedad estadounidense cuando esta se decanta por, primero, la toma de responsabilidad ampliada para que el nuevo comercio

históricamente definitoria de la Edad Media para con el método racional (que se desplaza desde lo extraterrenal interior hasta la vida secular). Así, la vida en el mundo exterior es contagiada por el ascetismo interior (es decir, el sujeto normal dedica sus esfuerzos a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual, así es como lo moral y lo virtuoso queda integrado en la conducta general como proceso de racionalización). El protestantismo se convierte en mediador “evanescente” entre este ascetismo interior y el orden que demanda el capitalismo, hasta que este segundo logra implantarse y ya no necesita del primero. Calvino, en mitad de ese tránsito, radicalizó los efectos de la *religionalización* del mundo porque hizo “*del mundo un monasterio*” (no hizo la vida menos religiosa sino más todavía). Por lo tanto, el desvanecimiento de la demanda religiosa lo que provocó fue su mutación como parte del capitalismo, esto explicaría que en el espacio de la superestructura se hiciera hueco el dogmatismo que le era propio al protestantismo (el ejemplo queda más claro cuando analizamos una de las leves pero más significativas diferencias entre la ortodoxia luterana y la calvinista: mientras que en el calvinismo la muerte de Cristo se dictamina como un beneficio eterno único para los “escogidos”, los luteranos sostienen que la muerte de Cristo se dio para beneficio de toda la humanidad pese a que solo obtengan resultado de ese beneficio aquellos que “creen”; en ambos coincide la creencia en la predestinación). Ciertamente, la ansiedad subsiguiente surge de querer materializar la “*gran profecía*”: << *En todos los tiempos ha habido una forma de deshacer el poder de la magia y de establecer una conducta racional de la vida: este medio es la gran profecía racional (...) Las profecías han liberador al mundo de la magia, y al hacerlo han creado la base para nuestra ciencia y nuestra tecnología moderna, y para el capitalismo.* >>. Véase Max Weber. *Historia económica general*. Siglo XXI, México, 2011, p. 265. En sentido central, el protestantismo se expande gracias al fin de la era del simbolismo, pues, en su período, el sentido literal de las Escrituras representa la fe. La racionalización radical es la reducción de los significados a uno solo: la univocidad (La palabra clave es “*Eindeutigkeit*”).

¹⁷⁹ << Así, la solución es la clásica que describe Freud bajo el término “sublimación”: la fascinación con la religión pervive, pero transpuesta a un plano “superior”, en el que el tipo de relación sostenida con el objeto ya no es la de la creencia, sino más bien la del interés científico. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 411.

¹⁸⁰ *Ibídem*, p. 412.

industrial funcionara correctamente; segundo, por la adaptación del individuo a un mundo cada vez más “humanizado”¹⁸¹ según la cosmovisión del progreso del capital; tercero, y siendo conscientemente radical, al realizarse la homología entre el héroe carismático, el yo liberado vindicado por Weber¹⁸², y el mercado (como la nueva forma moderna que adopta el héroe weberiano en la tesis de Haskell) que cumple -sus actores- siempre con sus promesas y que toma conciencia de las múltiples consecuencias a largo plazo que supone optar por traicionarlas¹⁸³.

Es evidente que tanto Haskell como el conservador Weber no rechazan categóricamente el marco del materialismo histórico, aunque sí que desprecian el marxismo vulgar¹⁸⁴ y el

¹⁸¹ Este elemento de valorización positiva surge en oposición a la noción de *ennui*, comprendida como una renuncia del sujeto a participar del mundo, pues, es aquel que se retira y desaparece o bien que reaparece pero bajo la apariencia del “enemigo de la sociedad”. La imagen que traslada el *ennui*, como fenómeno de cambio histórico desde el siglo XIX hasta nuestros días, queda redondamente descrita por Jameson en el siguiente pasaje: << *Lo que es paradójico de tal experiencia* (aquel que sufre de *ennui* solo ve en el trabajo el desenvolvimiento de una técnica pura, pues, sin valores internos y sin un fin o propósito) es, en efecto, que es contemporánea con uno de los periodos más activos en la historia humana, de toda la animación mecánica de la vida urbana victoriana, de todo el humo y el transporte inherente a las nuevas condiciones de vida y al rápido desarrollo de los negocios y la industria (...) la extensión de la prensa, la difusión de la capacidad de leer y escribir y de la cultura, el fácil acceso a las mercancías producidas en masa por la civilización de consumo. Así, nos enfrentamos a la impresión peculiar de que la vida empieza a carecer de sentido en proporción directa al control que tiene la gente de su medio ambiente, y de que la humanización del mundo va de la mano de una creciente desesperación filosófica y existencial. >> . Por lo tanto, el individuo que “juega” dentro del capitalismo difícilmente puede dejar de ver el fenómeno del “marginado” como símbolo de una falta de responsabilidad o de traición hacia los intereses de su clase social. *Ibídem*, pp. 384-385.

¹⁸² Jameson lo relaciona agudamente con un síntoma de la amenaza latente en el interior del proceso de transformación de Alemania en potencia mundial industrial durante aquel período, y que, irónicamente, afloró manifiestamente tras la muerte de Weber, en 1929, hasta la culminación definitiva en 1933: << (...) un yo integrado más allá de las contingencias del mundo caído del presente histórico, en un dominio en el que la acción significativa es posible una vez más, en el que los medios y los fines están en armonía para no ser separados de aquí en más. Sin embargo, al igual que todos los deseos que no se han elevado plenamente a la conciencia, esta visión estaba plagada de peligros terribles y su influencia no podía ser enteramente benigna: el destino subsiguiente de Alemania lo testifica. >> . *Ibídem*, p. 415.

¹⁸³ << En la larga vida de la humanidad no ha habido un punto de referencia más significativo que la aparición del hombre en quien se puede confiar que cumplirá sus promesas. La norma de cumplir con lo prometido es tan básica a la forma de vida que prevalece hoy en día que lo damos por sentado, olvidando lo poco que hace que llegó a existir y a qué coste, en términos de la renuncia instintiva. >> . Haskell, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁴ Es importante indicar que la acusación de “marxismo vulgar” fue utilizada como una causa desde dentro del propio marxismo a partir de finales de los años de 1950 para hacer una

economicismo¹⁸⁵. En el caso particular de Haskell, los numerosos vacíos¹⁸⁶ sin explicar de sus tesis dejan más claramente al descubierto la imposibilidad de disfrazar su deseo ideológico,

autocrítica (especialmente como reacción a la tensión introducida por el régimen estalinista en los desarrollos políticos de los partidos comunistas de los países europeos) y, en cierto sentido, proponer una actualización del método que tuviera una forma más intelectual en términos académicos. Es decir, fue un modo de redirigir la crítica marxista hacia latitudes cada vez más “respetables”, esto es, más filosóficas, abstractas y técnicas, lo que conllevó indirectamente la desintegración de buen parte de su influencia social, al quedar cada vez más alejada de las “cuestiones reales” o de la praxis política. Es, en cierto modo, una tendencia a la devaluación conceptual (como “vulgar”) de una serie de significados (por juzgarse que son inaplicables y científicamente inexactos y defectuosos) similar a la que se practicó, en este caso desde fuera, a la relación entre el concepto de totalidad y el de totalitarismo. El crítico de origen croata Darko Suvin, en un ciclo de conferencias en la Universidad de Illinois en 1988, advirtió que la palabra totalitarismo fue instruida a la cultura estadounidense en los inicios de la Guerra Fría a través del Congress of Cultural Freedom y la revista *Encounter*, auspiciados por la CIA, en su esfuerzo por asociar la debilidad de los sistemas políticos socialistas para con “el mal”. Esto es, la ambición de ser totalizador queda transformado en una metonimia de anulación (sobre la propiedad privada, la peculiaridad de los gustos, la diferencia de pensamiento y la identidad individual para tomar decisiones). Así es como cualquier marco de teoría que propone un sistema totalizador como alternativa utópica al capitalismo tardío ha sido atacado durante décadas como vehículo ideológico del totalitarismo. Véase *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg editors. Illinois University Press, Chicago, 1988, p. 359. Y véase también la obra de Frances Stonor Saunders. *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*. The New Press, New York, 2000.

¹⁸⁵ Weber siempre valoró afirmativamente que la influencia de la dimensión económica como factor de cambio histórico era uno de los más determinantes, especialmente en la transformación de la religión. Pero es el mismo caso que Marx y Engels cuando, una vez tras otra, tuvieron que “confesar” que su “método” no consagra el factor económico como lo que debe darse omniscientemente para explicar cualquier fenómeno social y cualquiera de sus causas, sino que es uno de los elementos que siempre debe considerarse o estar presente entre varios. Jameson indica que la separación premeditada de Weber respecto de Marx en cuanto a su teoría del conocimiento, bascula sobre la preeminencia por delante de lo económico que quiere proporcionar al componente político y a la influencia del líder carismático sobre el funcionamiento y la organización de las instituciones del Estado social, es decir: << (...) de esa estrategia clásica por medio de la cual los análisis del capitalismo son desviados por discusiones sobre la libertad política, y los conceptos de alienación económica y sistema mercantil reemplazados por ataques contra la burocracia partidaria, la “clase nueva”, y demás. >>. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 377. No obstante, la animadversión de Weber con respecto al marxismo vulgar se explica por el hecho de afirmar, el segundo, que las nuevas formas religiosas responden a meros actos reflejos de los cambios en la base de la estructura (o infraestructura).

¹⁸⁶ El historiador John Ashworth brinda la siguiente crítica a la tesis general de Haskell: << Primero, el mercado tiene efectos contradictorios sobre el sentido de responsabilidad, y, mientras Haskell sostiene esta premisa, no justifica el porqué de su propio énfasis en los efectos positivos. Segundo, incluso si los mercados hacen a los individuos conscientes del proceso causal de una forma nueva, esta consciencia puede servir para frenar tanto como para impulsar una reforma. Tercero, incluso si el reformador fuera empoderado por el

con lo cual se atisba como su argumentación, en realidad una “fantasía moral”, está causada en propósito o significado último por el juicio de valor, tal y como le ocurrió al propio Weber, pero pretendiendo ir más allá que este a su particular manera; que es asignando más valor originario al cambio técnico y, por lo tanto, quedando muy cerca del determinismo tecnológico más clásicamente liberal, esto es, considerar que el progreso de la tecnología queda análogamente representado por aquello que anteriormente había sido un discurso de salvación espiritual o, dicho de otro modo, el cambio en la técnica produce el cambio en el valor; consecuentemente, el trabajo asalariado produce el valor. La resistencia de Haskell frente a Marx da lugar a una homología antagónica: lo que para el segundo queda racionalizado como reificación y falsa conciencia, para el primero queda sustanciado como la virtud del humanitarismo. Al final, Haskell y Weber vuelven a transaccionar de modo alabeado cuando la cuestión de “¿Cómo me convertí en quién soy?” se transforma en “¿Cómo se produjo la racionalización que permitió al humanitarismo ser parte del desarrollo del capitalismo?”. En adelante se profundizará en las implicaciones de este cambio.

El autor de la novela *12 años de esclavitud*, Northup, tras haber sobrevivido a toda su odisea, confiesa como durante el “sueño” de su vida (que se había dado anteriormente a su cautiverio, cuando creyó ser un hombre “libre”) nunca entendió “*hasta qué punto podía llegar a ser « el hombre un lobo para el hombre », ni qué límites insospechados de maldad se podían alcanzar por amor al dinero*”¹⁸⁷. Este “evangelio” abre una ruta para llevar a cabo la siguiente exégesis: el enunciado de *Homo homini lupus*, aunque había sido recuperado por Hobbes¹⁸⁸, tiene su antecedente originario en la comedia *Asinaria* del dramaturgo romano del

mercado, no estaríamos más cerca de tener una respuesta convincente a la cuestión expuesta por Eric Williams (historiador muy crítico con el abolicionismo, hasta el punto de reducir su causa exclusivamente a los intereses de la “nueva” clase): ¿Por qué la selectividad en la preocupación? ¿Por qué rechazar la esclavitud pero tolerar el trabajo asalariado? Cuarto, no se asigna ningún espacio conceptual a la posibilidad de que los cambios en los valores puedan preceder e incluso causar los cambios en el estilo cognitivo y la técnica tal y como Haskell los perfila. >> . Véase John Ashworth. The Relationship between Capitalism and Humanitarianism. The American Historical Review, Vol. 92, No. 4. (Oct., 1987), p. 820.

¹⁸⁷ Solomon Northup. *12 años de esclavitud*. Barataria, Sevilla, 2014, pp. 33-34.

¹⁸⁸ << *El amo de un sirviente, es amo... de todo lo que tiene, y puede hacer exacto uso de allí en más; esto quiere decir, de sus bienes, su trabajo, sus sirvientes y sus hijos, con la frecuencia que considere conveniente. >>. Véase Hobbes. Leviathan, parte II, cap. XX, pp. 189-190. Hobbes prefirió una forma contractual de “esclavitud civil”, es decir, transforma normativamente la esclavitud primitiva, relación amo-esclavo, en servidumbre, relación amo-siervo, a través de un contrato. Véase también Hugo Grotius. On the Law of War and Peace. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 124-137. En el siglo XVI, anteriormente a*

siglo II a.C. Plauto. En ese texto, el deseo y la codicia del viejo Deméneto por la joven Filenia, de la que está enamorada su propio hijo, Argiripo, le conduce a no conformarse con la subordinación jerárquica a su matrimonio (de quien él era la parte económicamente más débil) y busca el modo de “comprarla” a toda costa para placer de los dos. En su trasfondo, de intención satírica, queda expresado cómo la sociedad y la familia romana de aquella época estaban experimentando profundas transformaciones fruto de la conversión estructural hacia una economía capitalista e imperial¹⁸⁹. Los valores estaban cambiando a medida que las circunstancias políticas, organizativas, religiosas y económicas evolucionaban de un modo asimétrico para las clases sociales romanas. En tal sentido, hay dos líneas sobre las que fijarse para observar diacrónicamente puntos relacionales con cierta equivalencia con la sociedad estadounidense de mitad del siglo XIX e incluso trasladarlo a la actualidad:

- (i) Línea focalizada en la concepción de la familia. Siguiendo la investigación de Engels y Marx sobre sus orígenes, resulta valioso repasar sucintamente la secuencia propia de los tiempos de la Antigüedad a este respecto, comenzando por el momento más primitivo que fue la familia consanguínea, caracterizada por fijar la separación de promiscuidad entre padres e hijos, pero consentida entre hermanos y primos. Le siguió la familia *punalúa*, en la que el límite a la promiscuidad alcanzó a los hermanos. Llegándose así a la *gens*¹⁹⁰ que organizó el inicio de la civilización griega

Hobbes, Grotius calificó la forma de una “esclavitud incompleta” describiéndola como “el alquiler por una paga” por un tiempo limitado, y, por otro lado, la forma de una “esclavitud completa”, que fue referida al hecho de brindar servicios de por vida a un amo simplemente a cambio de comida y un techo. Desde entonces y extendiéndose en los dos siglos siguientes, la diferencia entre un contrato de “esclavo” y un contrato de “trabajador” en la práctica fue muy tenue, aunque se podría delimitar para distinguirlos en el énfasis de las siguientes condiciones: primero, el tiempo del servicio solio ser de por vida para el primer caso, y no por un plazo limitado como fue normal para el segundo caso. Segundo, para el primer caso, el contrato incorporó no solo una cantidad de salario (generalmente muy pequeña), sino también una manutención en forma de vivienda y comida, y siempre unido a un control férreo sobre ciertos aspectos de la vida del sirviente vinculados a organizar todo su tiempo, determinar su desarrollo cultural, y subordinar su voluntad a una conducta obediente hacia los deseos del amo y de su familia, limitando, en suma, la supuesta autonomía del sirviente en el ejercicio de sus libertades naturales.

¹⁸⁹ Véase Carlos Amunátegui Perelló. *El matrimonio en Plauto: Problemas relativos a la familia romana en el siglo II a.C. a través de la comedia*. Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2011.

¹⁹⁰ << Se realizó poco a poco, comenzando, probablemente, por la exclusión de los hermanos uterinos (es decir, por parte de madre) al principio en casos aislados, luego, gradualmente,

y romana. En el caso de la familia patriarcal romana, caracterizada por “*la organización de cierto número de individuos, libres y no libres, en una familia sometida al poder paterno del jefe de esta*”. Engels recuerda como la palabra familia deriva de *famulus* (utilizada únicamente para designar el conjunto de esclavos pertenecientes a un mismo hombre). Después se pasó al término *familia*, *id est patrimonium*, para designar todo aquello de lo que quedaba compuesta la *herencia* (incluida la mujer, los hijos y los esclavos con la patria potestad romana y el derecho de vida y muerte sobre todos ellos). En la consolidación de esta “institución”¹⁹¹ encuentra Marx una miniaturización de los antagonismos propios de la sociedad y del Estado modernos, pues, es la cepa originaria, aún resistente, por la que la familia burguesa conserva uterinamente codificados los rasgos de la esclavitud y de la servidumbre¹⁹². Así, dando el salto histórico hasta la configuración del matrimonio de la burguesía moderna, Engels apuntó dos tipologías: la católica, donde el casamiento se daría siempre por conveniencia, de modo que los padres decidían el destino familiar de los hijos (produciéndose como efecto el “*heterismo exuberante*” en el hombre y el “*adulterio exuberante*” en la mujer). Y la segunda tipología, la protestante, donde se cede autonomía a los hijos (al varón fundamentalmente) para elegir a su esposa pero siendo un disfraz para guardar las apariencias (y disimular que la elección no había sido por conveniencia, cuando también lo era, sino por amor verdadero), consiguientemente alineado con la

*como regla general (en Hawái aun había excepciones en este siglo), y acabando por la prohibición del matrimonio hasta entre hermanos colaterales (es decir, según nuestros actuales nombres de parentesco, los primos carnales, primos segundos y primos terceros) (...) Sin duda, las tribus donde ese progreso limitó su reproducción consanguínea debieron desarrollarse de una manera más rápida y más completa que aquellas donde el matrimonio entre hermanos y hermanas continuó siendo una regla y una obligación. Hasta que punto se hizo sentir la acción de ese progreso lo demuestra la institución de la gens, nacida directamente de él y que rebasó, con mucho, su fin inicial. La gens formó la base del orden social de la mayoría, o de todos los pueblos barbaros de la Tierra, y de ella pasamos en Grecia y Roma, sin transiciones, a la civilización. >>. Friedrich Engels. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Mestas, Madrid, 2005, p. 60.*

¹⁹¹ << Fue por medio de la acumulación de riqueza, por medio de la retención de poder y, sobre todo, por medio del matrimonio y la búsqueda de lo directo y lo palpable bajo la forma de hijos e hijas, con todos los arreglos sociales que la continuidad dinástica implicaba para los miembros de las clases más altas, que los seres humanos buscaron remediar las discontinuidades que les infligía la muerte. >> Peter Brown. *El cuerpo y la sociedad*. Aleph, Barcelona, 1993, p. 301.

¹⁹² Referido al comentario de Marx a propósito de la obra de Lewis H. Morgan, *La sociedad antigua*.

extendida y reconocida “hipocresía protestante” (para este caso Engels concede que el heterismo y la infidelidad son algo menos frecuentes). Esta argumentación permite descifrar dos realidades adicionales. La primera consiste en observar que la monogamia (como elemento central del contrato matrimonial que produce la familia burguesa) tiene por objeto garantizar la transmisión por herencia y la supremacía del hombre de modo que “*el derecho burgués que protege esta supremacía, solo existe para las clases poseedoras y para regular las relaciones de estas clases con los proletarios*”¹⁹³. La segunda, en el sentido contrario, muestra cómo la familia proletaria quedó exenta del disfrute de los derechos de propiedad que conllevaba la monogamia puesto que la fidelidad sexual entre dicha clase de cónyuges no incurría en el desarrollo de un método de acumulación y de transmisión de propiedad¹⁹⁴. Es ahora cuando volvemos al espacio de la narración de Northup ya que, para él, mediante la propia memoria que traslada al relato, la forma real de legitimar socialmente su estatus como “verdadero” hombre libre se concentra en su derecho a formar una familia con el mismo nivel social y con los mismos resortes legales que los hombres blancos proletarios¹⁹⁵ (la negación de esa aspiración se produce en el desarrollo argumental mediante una serie de dramáticas escenas sobre el proceso de mercantilización de los niños esclavos, separados de sus madres y revendidos a otros esclavistas; también se da testimonio del fomento de la promiscuidad entre los

¹⁹³ Engels, *op. cit.*, p. 98.

¹⁹⁴ << Esto cuesta dinero, y, por la pobreza del obrero, no desempeña ningún papel en la actitud de este hacia su mujer (...) Además, sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y a la fábrica, convirtiéndola bastante a menudo en el sostén de la casa, han quedado desprovistos de base los últimos restos de la supremacía del hombre en el hogar del proletario (...) Por eso, el heterismo y el adulterio, los eternos compañeros de la monogamia, desempeñan aquí un papel casi nulo.>> . *Ibidem*, pp. 98-99. Engels dictamina que en las familias proletarias, si los esposos no se entendían entre sí, fácilmente daban por concluido el matrimonio, por lo que, para ellos, la monogamia tenía un significado literal o prácticamente etimológico, desprovisto de todo el valor simbólico acumulado históricamente.

¹⁹⁵ La literatura política abolicionista de la época abordó la institución de la familia con un eco agustiniano, es decir, como una medicina para contener la inmoralidad del mundo y ser el espacio para el cultivo de la virtud y el espíritu. En el siguiente pasaje, publicado por primera vez en 1858, el abolicionista radical e integrante destacado de la American Anti-Slavery Society, Henry C. Wright, lo sintetiza del siguiente modo: << En cuanto a su poder sobre la organización, el carácter y el destino de los seres humanos, la Iglesia no es nada, el Estado no es nada; religión, gobierno, sacerdotes y políticos son nada comparados al matrimonio y el parentesco, para el esposo y la esposa, para el padre y la madre. >> . Véase Henry C. Wright. *Marriage and Parentage, or, the Reproductive Element in Man, as a Means to His Elevation and Happiness*. Nabu Press, Charleston, 2010, p. 276.

esclavos encaminada a crear un estado lo más primitivo posible en el seno de la *famulus*, reificando la maternidad como un proceso prostituido para la reproducción de fuerza de trabajo y su futura venta como mercancía). Por otra parte, en la adaptación cinematográfica de la novela, el feliz desenlace, que tiene lugar con el recuento de Northup con sus hijos y esposa tras más de una década de forzada separación, crea un momento de exuberancia emocional sumamente efectivo como representación expresiva de la evolución histórica del esclavo reconvertido en trabajador asalariado, lo que a su vez se proyecta en la conciencia de nuestros días como un signo ideológico sobre el progreso hacia la igualdad entre hombres y mujeres (pasando del *estatus* al *contrato*; para poder contratar se necesita gente que pueda disponer libremente de su persona¹⁹⁶: “*Crear esas personas “libres” e “iguales” fue una de las tareas de la producción capitalista*”¹⁹⁷). En el otro extremo del relato queda el personaje de Edwin Epps, el sádico dueño de la plantación de algodón más que lujuriosamente obsesionado con la bella esclava Patsey (“*La amaba tanto cuanto su naturaleza se lo permitía, pero un corazón y un alma malignos habitaban en aquel hombre*”¹⁹⁸), y los celos que esa relación “hetera” causan en la señora Epps (desencadenando crueles venganzas de ambos sobre Patsey). Aquí quedaría reflejada la neurosis, fruto de la represión sexual del matrimonio de conveniencia, derivada de la creencia heredada en la monogamia y en la necesidad mítica de la indisolubilidad del “contrato”¹⁹⁹ que se había formado, aflorando el antagonismo entre deseo sexual y amor sexual. Este segundo representa la excepcionalidad del momento, del cambio histórico en ciernes, de modo que la

¹⁹⁶ << *Ser súbdito de un rey es lo mismo que ser esclavo. Pero, “libertas” es lo que distingue a los hijos (liberti), en el seno de la familia, de los esclavos. Locke reivindica los derechos de los hijos, dándole a cada uno el derecho fundamental de la propiedad de su propia persona. Es decir, el derecho a no ser un esclavo. En la raíz, libertad y propiedad personal son idénticas.* >>. Comentario referido al pensamiento de Locke en *Two Treatises of Civil Government*, véase la obra de Norman O. Brown. *El cuerpo del amor*. Santa & Cole, Barcelona, 2005, p. 15.

¹⁹⁷ Engels, *op. cit.*, p. 99.

¹⁹⁸ Northup, *op. cit.*, p. 162.

¹⁹⁹ La primera regulación del divorcio en EEUU data de 1629 en la colonia de Massachusetts. (atendiendo causas de adulterio, abandono, bigamia e incluso de impotencia y esterilidad). A finales del siglo XVIII, en estados como Indiana, Utah y Dakota del Sur y del Norte, fue factible obtener un divorcio. Pero no sería hasta 1848 cuando, a través de The Married Women Property Acts, las esposas pudieron ya no solo reclamar bienes y capitales a sus maridos en procesos de divorcio, sino mantener propiedades a su nombre al margen del estatus del matrimonio.

emergencia de la reciprocidad del ser amado alcanza un punto de reconocimiento social tan extendido que propicia el surgimiento de un criterio moral nuevo a la hora de sancionar las relaciones sexuales del tipo “¿Es la relación fruto del amor y de un afecto legítimo?” en sustitución de la tradicional “¿Es la relación legítima o ilegítima?” La producción capitalista, a través de la puesta en producción de todo el trabajo asalariado, transformó el modo en el que los matrimonios habían venido siendo cerrados, y la dependencia de las consideraciones económicas como elemento crítico para su vindicación quedó descentrado hasta cierto grado. En épocas anteriores fue inhabitual que entre las clases dominantes el amor sexual fuera la causa principal de los matrimonios pero, de pronto, el capitalismo proclamó *“como un derecho del ser humano el matrimonio por amor, y no solo como derecho del hombre, sino también y, por excepción, como un derecho de la mujer”*²⁰⁰. El resultado que ha obtenido el capitalismo desde entonces ha sido desigual pero eficiente. Así, persiste la dependencia de las condiciones económicas en los matrimonios de las clases dominantes, pese a la libertad contractual formal y la búsqueda psicológica del estatus que otorga el amor sexual, o dicho de otro modo, la regla general es que los matrimonios deben ser de clase (pero manteniendo la apariencia de amor sexual). Mientras, entre el proletariado lo que pervive como creencia es la búsqueda del amor recíproco sin el condicionante económico. En definitiva, se mantienen en auge para ambos casos la idea de la monogamia, beneficiando a la propia reproducción de las relaciones de producción.

- (ii) Línea focalizada en la estructura productiva esclavista. Comenzamos volviendo a retroceder en el tiempo para atender al proceso de transformación de la sociedad y la economía de Roma desde finales del siglo II a.C hasta el siglo II d.C (lo que equivale a un intervalo que va desde el final de la República y hasta la crisis del Imperio) atendiendo a la crisis progresiva de la productividad sustentada en el régimen esclavista. Así, con el contexto de la disminución de la clase aristócrata y el aumento de los *libertos* durante la República, la productividad durante aquel periodo comenzó a ser paulatinamente insuficiente para mantener a todos los “improductivos”. Esto dio lugar a diversas iniciativas tendentes a transformar a los esclavos en colonos e

²⁰⁰ Engels, *op. cit.*, p. 109.

incluso *libertos*, es decir, transmitir parcelas de tierra a los esclavos a cambio de una cuota de arrendamiento, cediendo la opción de que pudieran comprar su cese como hombres de segunda categoría sin derechos a la propiedad. El propósito general siempre fue multiplicar el incentivo de su trabajo:

*La institución de la colonia, la del peculio y la de la liberación en la época del Imperio, fueron distintos aspectos de un único fenómeno: tenían como finalidad crear, en los límites de las relaciones esclavistas existentes, una forma de explotación más blanda y, en consecuencia, más racional. Sin embargo, mientras el sistema esclavista se mantuvo en sus rasgos fundamentales, todas estas iniciativas solo fueron paliativos incapaces de aportar un mejoramiento radical (...) el mitigar la forma de explotación no significó para nada una disminución de la cantidad de trabajo, es decir, del grado de explotación. Al contrario, cuanto más se profundizaba en la crisis de la economía esclavista, más manifiesta se hacia la tendencia de los propietarios a aumentar la explotación*²⁰¹.

En síntesis, el desarrollo de la economía esclavita durante el Alto Imperio romano agudizó el grado de contradicción entre los poseedores y los no poseedores. Por ello, las iniciativas para aplacar el resentimiento entre los hombres libres sin capacidad o posibilidad para aumentar su renta fue hacerles partícipes del producto del trabajo esclavista a través del comercio (especialmente en el municipio) y con el uso del denario (convirtiendo a la política monetaria en el medio para redistribuir el beneficio). En el plano rural, acontece que la adaptación de su capacidad productiva no puede seguir el ritmo de convertibilidad de su producción en dinero o mercancía. Dado que para lograrlo necesitaba de tres líneas de ampliación cada vez más complejas de mantener: ampliar el terreno de explotación, aumentar el número de esclavos como fuerza de trabajo disponible, aumentar la eficiencia de la organización del trabajo (el componente tecnológico estuvo excluido casi de modo

²⁰¹ Véase S. I. Kovaliov. *Historia de Roma*. Akal, Madrid, 2007, pp. 682-683.

permanente, prevaleciendo, en consecuencia, el aumento de la explotación del esclavo para aportar más energía). El hecho es que las grandes fincas esclavistas eran cada vez difíciles de administrar y no podían seguir “creciendo” hasta el infinito. Al mismo tiempo, el número disponible de nuevos esclavos decrecía paulatinamente (la frontera del Imperio no aumentaba, lo que conllevó que el esclavo se convirtiera en una mercancía escasa lo que propició que mediante normas se les protegiera más de la crueldad de sus dueños) y resultaba muy caro mantenerlos “productivos” todo el año dada la temporalidad de las cosechas²⁰². La salida, como ya se citó arriba, fue la parcelación de la tierra de las grandes haciendas en pequeños latifundios para aumentar la productividad y aligerar la exigencia de inversiones y de inmovilización de capital a largo plazo. El efecto final, además de la transición del esclavo a la figura de colono y después a la figura de *liberto*, fue que los mismos hombres libres de la ciudad volvieron al campo en busca de tierra que pudieran llegar a poseer.

En el caso del sistema esclavista predominante en las plantaciones estadounidenses del siglo XIX, lo que la reacción del capitalismo industrial promovió en el nivel político fue tratar de limitar la expansión de la mano de obra esclava (lo que implicaba que los estados esclavistas pudieran ser cada vez más numerosos). Dicha expansión buscaba aumentar la productividad de la tierra bajo el sistema productivo esclavista al mismo tiempo que era el medio necesario para que nuevos entrantes pudieran formar parte del proceso monopolístico establecido (caso del algodón o el tabaco), por consiguiente, la expansión de este suponía un obstáculo para la expansión del capitalismo industrial, basado en el progreso tecnológico (que abría mercados nuevos de proveedores de maquinaria y utensilios y de compradores) y en la mano de obra asalariada como garantías para mantener el incentivo en el trabajo y aumentar a largo plazo la capacidad de producción así como la rentabilidad (al no tener que mantener la mano de obra productiva o empleada durante todo el año como le ocurría al propietario de esclavos, a la vez que poder mejorar la organización del trabajo con el uso de la “máquina”). En la novela, Northup expone con un lenguaje unívoco el modelo de explotación aplicado para mantener y elevar el incentivo en el trabajo:

²⁰² Véase E. M. Staerman. “*La caída del régimen esclavista*” en *La transición del esclavismo al feudalismo*. Akal, Madrid, 1976, p. 59.

Cuando aparece una nueva mano no habituada al trabajo y se la envía por primera vez en el campo, lo azotan enseguida, y le ordenan que ese día recoja lo más rápido que pueda. Por la noche pesan lo que ha recogido, y así saben su capacidad para recolectar algodón. A partir de entonces debe llevar el mismo peso cada noche. Si se queda corto, se considera prueba de que ha flojeado, y la pena es una cantidad equivalente a su merma de trabajo en latigazos²⁰³.

En los párrafos subsiguientes, Northup se centra en repasar cómo era la organización de la jornada laboral y las tecnologías aplicadas para sacar el máximo rendimiento diario de la cosecha de algodón, dando fe de un modelo que enfatizaba conscientemente la capacidad productiva de un régimen autómatas y plenamente racional, siempre buscando un aumento de la tasa de beneficio. Así pues, como ocurrió en el Imperio, lo que florece en el trasfondo ideológico es un duelo entre la supuesta inferioridad del trabajo productivo del esclavo versus la supuesta superioridad del trabajo productivo del asalariado no-esclavo, en el caso del segundo, la tecnología resolvería el problema de la productividad en el sentido de absorber el coste creciente de la mano de obra por diferentes medios. No quedan muchas dudas de que aquello que impulsó el mercado realmente fue la legitimación de la compra de fuerza de trabajo por el capital al mismo tiempo que demostró como ineficiente e inadecuado el mercado de venta de seres humanos²⁰⁴.

²⁰³ Northup, *op. cit.*, 133.

²⁰⁴ << En términos generales, los que estaban dispuestos a vender seres humanos eran reacios a reconocer que la fuerza de trabajo se pudiera comprar y vender, mientras que los más interesados en ver la propagación del trabajo asalariado tendieron a ser los abolicionistas. Permitir la venta de la fuerza de trabajo fue dar el consentimiento a la difusión más dramática y de largo alcance de las relaciones de mercado en la sociedad y creó una necesidad tanto para un área del que se había apartado al mercado hasta entonces como para una moral que apoyase a la nueva sociedad. >>. Véase Ashworth, *op. cit.*, p. 823. El posicionamiento crítico de Ashworth, en realidad, no dejar de ser una postura cercana al marco reformista de Durkheim y su opción por la *solidaridad orgánica*. En tal conexión, la explicación para el surgimiento del humanitarismo y del sentimiento antiesclavista emanaría de la necesidad colectiva de limitar la búsqueda del propio interés individual mediante una serie de instituciones sólidas que eviten las consecuencias de la anomía. En el fondo, la *solidaridad orgánica*, al estar basada en una interdependencia activa auspiciada por el derecho civil, inaugura la fórmula convencional del Estado socialdemócrata a la hora de tender a la equidad y la igualdad de oportunidades. Es decir, Durkheim perfiló otra ruta para

Curiosamente, en la versión cinematográfica de McQueen no se profundiza en desentrañar las motivaciones egoístas surgidas del puro interés económico que estuvieron bien presentes en el clima político y cultural de la época, y que sí aparecen en los recuerdos de Northup o en una novela posterior de Mark Twain como *La edad dorada*²⁰⁵ (armándose un resentimiento congénito en la estructuración de clases sociales manifestada en la ansiedad por lograr la riqueza rápidamente, reservándose la culpa, el desprecio y el odio para los “perdedores”). El hecho de que el filme no tome interés por aquella neurastenia enraizada con la reacción *Termidoriana* tan característica del cine estadounidense de Hollywood de los últimos treinta años²⁰⁶, donde mostrar alguna alternativa de transformación al modelo de producción capitalista no existe como tema, deseo o fantasía sino, por el contrario, ahondando en el modo de legitimar históricamente el progreso social obtenido gracias al desarrollo del modelo de sociedad democrática: representada como la plataforma idónea para perfeccionar el sistema

realizar el tránsito desde el *estatus* al *contrato*. De manera que la división del trabajo y la cohesión social quedan acordados como los factores de estructuración de la sociedad democrática bajo el régimen del capitalismo.

²⁰⁵ La depresión cultural que vive Estados Unidos desde finales de los años de 1820 tiene que ver con “*el crecimiento súbito de una civilización de los negocios intrépida y desinhibida*” (y que, tal y como apunta Jameson, también afecta a otras naciones como el caso de Alemania). Es la “*edad dorada*” de la que se burla amargamente Twain, y que trató de reconducir el trascendentalismo y el self-recovery emersoniano. Son los tiempos en los que el materialismo desaforado y el filisteísmo de la nueva clase industrial paren la nueva hornada de “*héroes modernos*”. La imaginación se nubla con el ansia de riqueza que de manera febril revela el destino “*patológico*” de la familia Hawkins en el siguiente pasaje de Twain: << - *Oh, claro, todo saldrá bien, querida mía. No me asustaría adoptar a un millar de niños si me diera la gana, pues ahí están esas tierras de Tennessee, suficientes para hacer rico a un ejército de ellos. ¡A todo un ejército, Nancy! Tú y yo nunca veremos ese día, Nancy, pero estos jovencitos sí. Con toda seguridad. ¡Algún día serán “la acaudalada señora Emily Hawkins”, “la adinerada señorita Laura Hawkins”, “el Honorable George Washington Hawkins, millonario”; y “el Gobernador Harry Clay Hawkins, millonario”! ¡Así es como el mundo les llamará! No volveremos nunca más a inquietarnos por los niños, Nancy, nunca. Ellos están bien. ¡Te aseguro que en aquellas tierras hay dinero a mares, Nancy, créeme!* >>. Mark Twain y Charles Dudley Warner. *La edad dorada*. Baile del sol, Canarias, 2007, p. 43.

²⁰⁶ En este sentido, desde finales de los años de 1970 hasta la actualidad, el cine industrial estadounidense con mayor influencia cultural ha procurado acomodar la ideología de los “*mercados libres*” y las “*personas libres*” con principios de igualdad, neutralidad y equidad, produciendo una costra discursiva en la que la imaginación política más liberal o progresista de Estados Unidos ha desistido de mostrar visiones alternativas sobre el mundo del trabajo o sobre una organización de la sociedad y de la economía que pudieran estar cercanas a un ideal socialista tratado con optimismo. Simplemente se aceptó que no había una demanda cultural de sentido político para dirigir ese tipo de mensajes a las grandes audiencias, prefiriendo optar por historias caracterizadas por el pesimismo y la desconfianza con respecto a la bondad humana, la resignación a favor del utilitarismo, la ambigüedad moral de las instituciones y la antiutopía recurrente a la hora de anticipar visiones del futuro. Véase Frederick Wasser. *Steven Spielberg’s America*. Polity Press, Cambridge, 2010, p. 216.

político; algo posible gracias a la *solidaridad orgánica* (la legalidad y efectividad de las instituciones) afianzada en un derecho restitutivo que acorta cada día la distancia, al menos moral, entre *lo que es* y *lo que debe ser* (el resultado queda abreviado en mostrar lo que queda por hacer comparándolo positivamente a lo que ya se ha hecho en el terreno de la segregación racial de los afroamericanos en EEUU; la idea de avance nunca desaparece para desacreditar la idea de regresión o inmutabilidad).

Faltarían todavía dos elementos adicionales que tratar, uno relacionado con la dimensión de la práctica política en los dilatados prolegómenos a la Guerra Civil, y otro vinculado con el tratamiento binario del bien y del mal²⁰⁷, así como el sentido de culpabilidad que dicha dualidad conlleva. Comenzado con el modo de comprender el mal y de analizar la culpa, recuperamos los trabajos de Jameson para distinguir tres tópicos para ser revisados (i) La preocupación ética por fijar los límites que impidan precipitarse en el abismo del mal radical (ii) La ansiedad por sublimar la violencia irreprimible contra el otro (iii) La experimentación del sufrimiento causado por la culpa. Explorando este tercer punto surge enseguida que la culpa, además de su anclaje habitual con la interpretación teológica, ha deslizado una relación suplementaria con la pulsión sexual²⁰⁸. El sendero que recorre Jameson

²⁰⁷ La concepción del *mal* como opuesto al *bien*, al igual que el duelo entre “amor” enfrentado a “odio”, han sido las obsesiones recurrentes en la historia de la filosofía y la literatura del siglo XIX. Por ejemplo, Hegel fue de la opinión de que a medida que el hombre acumulaba y ejercitaba más su libertad natural, el mal florecía exponencialmente, y que el ejercicio de ese potencial para la creatividad que se asocia a la libertad emana de la potencia lingüística (que es, por lo tanto, tendente a buscar la infinitud) hasta el punto que, como apunta el crítico Terry Eagleton, “*un animal así corre el peligro constante de desarrollarse demasiado rápido, sobrepasarse a sí mismo y acabar quedándose en nada*”, lo que le relaciona con el deseo de muerte descrito por Freud, que conlleva la relación siempre ambivalente con el objeto amado. En efecto, la aparición de la categoría del bien es lo que posibilita que seamos capaces de vivir a pesar de la culpa, de lo contrario, si fuéramos totalmente conscientes de todas las concatenaciones calamitosas que han provocado que nuestras vidas lleguen a ser lo que son hoy, pese a no haber hecho nada malo, resultaría que el pecado original perdería su función y la humanidad, por decirlo de un modo sincopado, se detendría (he ahí la necesidad desde el propio mito de la Caída de la figura del inocente, el chivo expiatorio que carga con la culpa de los demás). Véanse las obras de Theodor W. Adorno. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid, 2014, p. 156. Y de Terry Eagleton. *Sobre el mal*. Península, Barcelona, 2010, pp. 36-37.

²⁰⁸ << *Tampoco es satisfactorio derivar la culpa de un fenómeno emparentado pero independiente como el de la sexualidad, porque eso equivaldría a desplazar el problema del sustancialismo y a transferir la implicación de una “esencia” humana desde la culpa misma a la pulsión sexual. Lo que parece seguro es que la culpa siempre ha sido capaz de reforzarse apoyándose (“encliticamente” como diría Freud) sobre la sexualidad, y lo inverso también*

(para conectarlo con la política burguesa del cuerpo y culminar la línea recorrida anteriormente sobre el fin último del matrimonio) le lleva a los orígenes del cristianismo (de nuevo hay que retomar la decadencia del Imperio de Roma), en concreto, identificando la doctrina de San Agustín además de como prototípica de la subjetividad occidental, como diseñadora de una ideología idónea para la gestión de la culpa, la cual, por primera vez, colocó la sexualidad en el centro de su arco de intenciones (articulando un “*determinismo sombrío relacionado con la pecaminosidad absoluta de los seres humanos desde la Caída*”²⁰⁹). Con el tiempo, la postura alternativa al maniqueísmo radical, presente en el contexto político-religioso de su época, fue lo que permitió a San Agustín el éxito definitivo, de modo que, combinando implícitamente una postura cercana a lo epicúreo²¹⁰ y recuperando la influencia estoica de Séneca²¹¹, logró instaurar a largo plazo dos creencias fundamentales

parece ser cierto. >> . Véase Fredric Jameson “Sobre la producción sexual de la subjetividad occidental” en Las ideologías de la teoría. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, p. 634.

²⁰⁹ San Agustín mantuvo simpatías claras con el programa de los maniqueos que censuraron la sexualidad, replegada como símbolo del mal absoluto, en su propósito de vengarse de la sociedad romana, de manera que el deseo revolucionario de la secta se materializaba mediante la desaparición radical del intercambio sexual. Mani, fundador del maniqueísmo, se esforzó por instaurar la negación del mundo, anunciando el fin de la individualidad egoísta y la superación del tiempo de la maldad en la historia, a fin de que las almas volvieran a su origen divino, superando la situación actual de “caída”. Por consiguiente, el mundo no era una creación de Dios, sino el efecto de un pecado, una realidad perversa. Su postura era claramente anti-histórica: no es revelación de Dios ni producto de una acción positiva de los hombres, sino olvido y exilio, de modo que la religión no persigue que los hombres transformen la historia de manera que puedan descubrir la plenitud en ella, sino que hay que ayudar al hombre a abandonarla (de ahí que el sexo y la violencia fueran los dioses “falsos” a los que había que combatir). Véase la obra de Fernando Bermejo. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Trotta, Madrid, 2008.

²¹⁰ El logro de la perfección moral es independiente tanto de lo innato como del hábito, pues, es fruto exclusivo del ejercicio de la razón. De manera que lo irracional es condenado a la no-existencia, lo que deja vía libre para legitimar que todos los errores no son otra cosa que “errores de juicio”. Tanto a los estoicos como a los epicúreos << (...) les hubiera gustado desterrar las pasiones de la vida humana; el ideal de ambas -escuelas- era la ataraxia, el estar libre de emociones perturbadoras, y esto había de lograrse, según la una, profesando opiniones debidas sobre el hombre y sobre Dios, y según la otra, absteniéndose de profesar ninguna opinión. >>. Dodds, *op. cit.*, p. 224. El resultado final de estas filosofías racionalistas fue la sacralización de una religión racionalista.

²¹¹ El éxito de Séneca fue la popularización del estoicismo, abriendo la ruta hacia el refugio en el Yo, y emergiendo un significado de compensación por el perfeccionamiento moral de cada persona, obtenido siempre individualmente: << Séneca reconoce la igualdad de todos los hombres, incluso de los esclavos; ataca a la riqueza; exalta la sencillez de vida del pobre (...) el estoicismo se convirtió pronto en la filosofía más difundida y casi oficial del Imperio. No llamaba a la lucha activa contra el mal, se limitaba a enseñar una resistencia pasiva con el recogimiento de la vida interior. La salvación no está fuera del hombre, sino en lo íntimo. >> . Kovaliov, *op. cit.*, p. 690.

que abrieron una vía factible para el futuro programático de la Iglesia: (i) La virtud (incluida la que daba acceso al mando) se demuestra practicando la contención y la disciplina sobre las propias inclinaciones físicas. (ii) Queda autorizada la idea de placer sexual pero únicamente dentro del matrimonio²¹², aunque se introduce como límite en su interior su propia negación, es decir, la libido o “*concupiscentia carnis*”. La conclusión más interesante que emana de este cronotopo, como nexo entre la Antigüedad y la Edad Media, para aplicar al comentario sobre la esclavitud y su abolición, es reconocer que la sexualidad como temática surge para construir el Yo subjetivo a través de la continencia y la abstinencia, es decir, “*la apertura de un espacio interior en el que las contradicciones que no pueden resolverse en la realidad práctica pueden ser de algún modo conjuradas: el espacio de una nueva interioridad a la que la existencia de la sexualidad como amenaza permanente va a dar nacimiento*”²¹³. En síntesis, el humanitarismo (con su ascendencia abolicionista) propugnado por Haskell tampoco podría desligarse de ser parte, entre otros procesos, de una conjura para eliminar al Censor: resolver la contradicción de la libido prohibida entre los amos y los esclavos (incluida la orientación homosexual), cuya disposición final en el capitalismo tardío será la legalización de los matrimonios interraciales y entre personas del mismo sexo; después colapsará al igual que otros intentos cuando no cumpla con la promesa de su proyección interclasista (en el sentido de quedar incompleto el tránsito generacional entre la esfera de intereses de la familia proletaria y la esfera de la familia burguesa, demostrándose la no reversibilidad estructural de este antagonismo; en este caso el resultado evidente es que se es agua o se es aceite).

De un modo indirecto al mecanismo interno de esta causalidad, la aportación de Northup a la construcción de subjetividad que demanda el capitalismo (como el último apéndice de las *Confesiones* de San Agustín) deviene por medio del retrato de cierre mítico que realiza de la esclava Patsey:

Comprendía, aunque confusamente, las posibilidades de una vida futura, pero no comprendía la diferencia entre la existencia física y la espiritual. En su

²¹² Jameson relaciona esa ligera laxitud con respecto a la sexualidad dentro del matrimonio como premonitoria de lo que será esencial dentro del dominio ideológico extremista, ya que bajo su retórica radical se “*enmascarara un consentimiento práctico al status quo*”. Véase Jameson, *op. cit.*, pp. 655-656.

²¹³ *Ibídem*, p. 656.

*mente, la felicidad consistía en que mientras trabajaba desaparecieran los látigos (...) Su idea de la felicidad del paraíso consistía simplemente en descansar (...) Una y mil veces había oído que en algún lugar del norte lejano no había esclavos ni amos. Vivir donde el negro pudiera trabajar para sí mismo, vivir en su propia cabaña y hasta en su propia tierra era la feliz fantasía soñada por Patsey (...)*²¹⁴

En esta descripción sería de aplicación la noción de Whitehead de entender la religión como “*lo que el individuo hace con su propia soledad*”²¹⁵, desvelándose, además, como un rasgo en sí demostrativo de la tendente secularización religiosa (dislocación de la vida física con la vida espiritual), comprendida como algo que debe experimentarse separado del mundo práctico (para que las contradicciones sean resueltas en la fantasía subjetiva), lo que a su vez le permite extender su dominio sobre la psicología del hombre. La soledad del esclavo se trasladará al modo particular de practicar el culto de una manera continuamente segregada: circunscrito a un templo diferenciado para seguir excluyendo de la vida pública a los ex esclavos y a sus descendientes; símbolo de un espacio “en los márgenes” que otorga protección divina para cultivar la noción de “esperanza” entre los miembros de la comunidad oprimida.

Acometiendo el último aspecto pendiente para completar este metacomentario, referente al ambiente político de la época, viene a colación destapar como digresión que la cita de Job situada en el encabezado de este primer capítulo es un guiño a la anécdota que tuvo lugar en el funeral del presidente John Quincy Adams en 1848; los versículos fueron leídos solemnemente como reconocimiento al libro de la Biblia predilecto del hijo prodigio de Massachusetts, por otro lado, la manifestación más esencial de su cosmovisión. La cita sirve para representar parabólicamente el beneficio esperable de resistir disciplinadamente los sufrimientos de la vida, asumidos como pruebas de fe para el perfeccionamiento²¹⁶, un

²¹⁴ Northup, *op. cit.*, pp. 215-216.

²¹⁵ << *La religión es soledad; y si nunca eres solitario, nunca serás religioso.* >>. Alfred North Whitehead. *Religion in the Making*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 6-7.

²¹⁶ Adams, al término de su presidencia, se sobrepuso con mucho esfuerzo a la muerte de uno de sus hijos. Ya cerca del final de su vida, a la pregunta sobre cómo lograba en la vejez

indicativo presente en el movimiento abolicionista. Ahondar en el compromiso de Adams por abolir la esclavitud, lo que se encuentra reflejado con exactitud en la biografía escrita por Flagg Bemis, implica terminar de entender las materias primas para las creencias que construyen la fantasía psicológica a la que Northup tiene acceso, a través de la cual descifra lo que significaba la libertad como poder²¹⁷. Curiosamente, en la novela, el personaje del viejo Tío Abram (una “especie de patriarca, aficionado a entretener a sus hermanos más jóvenes

mantener sus facultades intactas y su salud en general, “respondió que había tres reglas: (1) Regularidad, (2) Regularidad, (3) Regularidad”. Mantenerse ocupado de mente y cuerpo fue su forma de imponer autodisciplina y escapar de la depresión, superando así “las pruebas de Job”. Véase Samuel Flagg Bemis. *John Quincy Adams and The Union*. Alfred A. Knopf, New York, 1956, p. 200. Pero lo llamativo sobre su lectura reiterada de Job (afirmó que durante la mayor parte de su vida leyó la Biblia de principio a fin una vez cada año) fue la excusa que le llevo a convencerse de que el sufrimiento podría servir como disciplina y motivación para estimular el crecimiento y la fortaleza espiritual, trasladando esta máxima a la construcción de la sociedad y a la administración de un país. Si el sufrimiento estimula o no a que la gente desarrolle compasión, caridad, amor o empatía por su prójimo es algo que no corresponde a esta investigación. Sin embargo, la exégesis de Job resulta interesante por tratarse de un libro que refleja, de un modo singular y exagerado, la trágica historia de una persona supuestamente real como demostración indirecta de una premisa ontológica sumamente tradicional con respecto a la vigencia insuperable del mito de la Caída: Dios no impide que el mal pueda contagiar al hombre, por consiguiente, es el hombre quien decide optar por el mal; en saber elegir reside la prueba de fe, así es como las dificultades cultivan el espíritu y desarrollan el carácter moral. La “amistad” de Adams con Job probablemente le vino por la influencia calvinista de su madre y de su abuelo materno, pese a que en su madurez se adscribió al unitarismo (Huelga decir que el histórico discurso de R. W. Emerson a la Facultad de Teología en la Universidad de Harvard, en 1838, no fue del agrado de Adams –sí, estuvo allí-, lo que demuestra su talente conservador y su desconfianza ante el vitalismo y el trascendentalismo progresivo que proponía el teólogo de Concord). Véanse las obras de John Hartley. *The Book of Job*. Eerdmans, Grand Rapids, 1988. Y de Chuck Cunningham. *Could the Story of Job be a Parable?* Teleios Ministries, 2011.

²¹⁷ << Liberty is power. The nation blessed with the largest portion of liberty must in proportion to its numbers be the most powerful nation upon earth, and the tenure of power by man is, in the moral purposes of his Creator, upon condition that it shall be exercised to ends of beneficence, to improve the condition of himself and his fellow-men. While foreign nations less blessed with that freedom which is power than ourselves are advancing with gigantic strides in the career of public improvement, were we to slumber in indolence or fold up our arms and proclaim to the world that we are palsied by the will of our constituents, would it not be to cast away the bounties of Providence and doom ourselves to perpetual inferiority? >>. (tomado del original) Discurso de Quincy Adams al Congreso realizado el 5 de diciembre de 1825. La pretensión implícita del presidente queda resumida en la siguiente reflexión de Bemis: << ¿Acaso lo que el presidente John Quincy Adams quiso decir fue que un Gran y Magnífico Gobierno dotado de poder así como de Libertad para la mejora interna nacional, tanto física como moral, un día podría llegar a ser tan poderoso como para alterar el equilibrio seccional y quizás redimir la moneda de la libertad mediante la abolición de la esclavitud humana? ¿Acaso estas palabras auguraban el final de los viejos tiempos y las viejas formas en el Sur? >>. Flagg Bemis, *op. cit.*, pp. 69-70.

con sus graves y serias disertaciones”, ya que “estaba profundamente versado en la filosofía que suele enseñarse en la cabaña del esclavo”²¹⁸) resulta ser un imposible y nostálgico seguidor del movimiento jacksoniano²¹⁹ y de las guerras indias (con las masacres y posterior deportación de las principales tribus nativas a las reservas de Florida) para abrir territorialmente el país hasta el río Misisipi que lideró aquel presidente, un hijo de Tennessee, Andrew Jackson, principal rival de Quincy Adams (heredando así -Abram- el *logos* del amo que tuvo durante sus años de juventud que pasó esclavizado en aquel estado). Para aquella conciencia, la democracia para el hombre común (condición reservada a los hombres blancos) fue entendida, esencialmente, como los derechos a la prosperidad económica y al sufragio universal (célebre fue, además, el rechazo de Jackson al estamento financiero, la institución del Banco Central y, en general, a la alta burguesía de los estados del Norte, lo que produjo fuertes inestabilidades económicas y la fuga de inversiones de capitales extranjeros a mediados de la década de los treinta, mientras que el tema de la emancipación nunca formó parte de la agenda de sus dos mandatos); el sentimiento de unión nacional se perdió en favor de una musculación de los derechos individuales (este fue el patrimonio de identidad política de la primera administración que ostentó en su historia el partido demócrata).

Por lo tanto, y aquí viene el fruto de este rodeo “presidencial”, la ansiedad de Quincy Adams tuvo mucho que ver con la preocupación intrínsecamente federalista y republicana por mantener la unión desde el fin de la Guerra de Independencia, es decir, la creencia asumida en el deber de garantizar el orden frente al caos se tradujo, como herencia ideológica, en la obsesión racionalista por transformar las contingencias de la sociedad estadounidense hasta dar con un artefacto tecno-político donde todos los elementos adquirirían el deber de no funcionar “mal”, mientras que la demostración de un juicio erróneo, cualquiera que fuese, pasaba a ser una responsabilidad de la persona física que ostentaba el puesto y no de la institución en sí (la Presidencia, el Congreso, el Senado o el Tribunal Supremo) que siempre poseería la capacidad para hacer la rectificación de la norma (cabe recordar a Kundera cuando relacionaba el deseo del orden con “la apetencia de muerte, porque la vida es una constante

²¹⁸ Northup, *op. cit.*, pp. 151-152.

²¹⁹ La “democracia” jacksoniana postuló las bases del partido demócrata que se enfrentó a los conflictos de la Guerra Civil, pues, a favor del liberalismo y de la no-intervención del Estado en la economía, sintetizando la ideología del “destino manifiesto” del hombre blanco (el “hombre común”) representado míticamente por el proceso de expansión hacia el oeste protagonizado por la clase media estadounidense (sin reconocer la discriminación racista hacia todo tipo de minorías de inmigrantes). El eco de esta doctrina se escucha frecuentemente en el actual Tea Party republicano.

interrupción del orden”²²⁰). En tal ambición reside la contradicción mayor, pues el “orden” permite la excusa para ser violento frente al otro. La abolición de la esclavitud fue un rasgo latente de la misantropía racionalista (que no equivale a una actitud inhumana hacia la humanidad, ni tan solo al sentimiento de desprecio por todo lo que esta realiza, sino a la premisa de que la humanidad como especie y colectivo socializado es incapaz de transformarse a sí misma en algo diferente) porque disminuyó las opciones de elegir cómo debía ser el mundo humano, y en esa disminución hacia lo unívoco se produjo una sustitución en la forma ideológica de extraer la fuerza de trabajo que era necesaria a la vez que se reconocía la exaltación de la norma para impedir una regresión. Orden y norma se convierten así en los mecanismos organizativos para legitimar, en primer lugar y por delante de todo lo demás, la exclusión y todo lo que debe ser *excluido* (observable en el campo de fuerza negativo²²¹ que establece el enunciado literal de la Enmienda XIII). El vínculo de Northup con el mundo, lo que evita su renuncia a seguir deseando ser en él, tanto en la novela como en el filme, encuentra su inserción psicológica en cumplir con la norma (en su caso específico porque había sido ya un hombre “contractualmente” libre antes de ser capturado y vendido como esclavo) y restituir el orden de su vida al reencontrarse con su familia y observar el fruto

²²⁰ Véase Milan Kundera. *La despedida*. Tusquets, Barcelona, 1995, p. 104. Como contrario, la esperanza, para Kundera, residiría en poder experimentar el tiempo histórico en el que la humanidad se transformaría, como había hecho tantas veces antes desde su aparición como ente orgánico, rechazando la inalterabilidad y la sostenibilidad como *ideologemas* utilizados para negar la capacidad del hombre para el cambio natural a salvo del uso de la violencia y la coacción.

²²¹ La imagen Benjaminiana de “*campo de energías en conflicto*” sirve para representar el antagonismo entre el pasado y el presente de un fenómeno concreto, concebido como un proceso que no está clausurado, sino que se mueve y que cambia. Por consiguiente, al seleccionar el prisma dialéctico no se puede ceder incondicionalmente a lo que supuso con exactitud ese acontecimiento en su pasado específico (aunque siempre se ha de ser respetuoso con él, hay que extraerlo de su campo histórico de influencia ideológica), como tampoco se debe alterar su significación para acomodar su naturaleza a los intereses establecidos en el presente por los grupos que dominan o que influyen más en el Estado social, dado que se encuentran en una situación de superioridad para deformar la interpretación de ese pasado (que es la parte más vulnerable) ¿Sería un camino alternativo y potencialmente revolucionario negar los intereses de ambas posiciones? La Enmienda XIII no clausuró la historia. Así que abrir una dialéctica para “destruir” a la vez que “construir” desde los escombros, resultaría ser el proyecto de una nueva narrativa para explicar tanto al “Dios de los oprimidos” como a los significados simbólicos y consecuencias materiales del derecho constitucional estadounidense ¿Podría ser el mesianismo un código adecuado para realizar esa reescritura? Probablemente, el deseo redentor es el impulso que podría guiar esa construcción desde las ruinas de la negación (una ruinas que son huellas de atracción y de repulsa). Para profundizar en la noción de *campo de fuerza* véase la obra de Martin Jay. *Campos de fuerza. Entre la historia cultural y la crítica cultural*. Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 14 en adelante.

de su parentesco. En definitiva, lo verdaderamente sintomático es que aquellos que son excluidos por no cumplir con los requisitos (en su mayoría los pobres entre los cuales muchos resultan ser descendientes de esclavos negros), antes como ahora, continúan sin poder elegir su destino, tal y como Patsey nos recuerda al imaginar un “norte lejano” como esperanza de salvación (y cese del sufrimiento). Esa imagen irónica de lejanía inalcanzable refleja una idea que subyace en el imaginario de la clase oprimida pero que a su vez se corresponde con el imaginario que “controla” a la sociedad de su época²²²: el capitalismo y la expansión espacial que desarrolla como factor constitutivo de su modelo productivo, aparecen disfrazados de humanitarismo (y su no realización como “falso” problema) al servicio del proyecto de emancipación, siendo este segundo asimilado como un proceso de liberación individual (pues el espacio soñado no designa una elección colectivizada, ni como pueblo ni siquiera como comunidad, sino que resulta alcanzado como resultado de la elección individual de la persona negra por querer ser una parte productiva de la estructura que cohesiona el Estado social) con la función transaccional de expandir, como única fuerza de trabajo válida, a la fuerza asalariada (incluida su forma como ejército de reserva).

Otro de los resultados de este metacomentario ha sido observar cómo, incluso en nuestros días (tal y como se observa con la recepción del premiado filme realizado por McQueen), la esclavitud forma parte de *la narración “bondadosa” con el mal* que se reproduce entre la burguesía, puesto que es capaz de, una vez se ha juzgado al culpable, reconciliarse con el devenir histórico al encontrar la semilla de un aspecto “bueno”²²³. Por

²²² Cornelius Castoriadis explica este fenómeno con el ejemplo siguiente: << *No somos capaces, por ejemplo, “cuando nos referimos a la época feudal, de dejar de lado el concepto de economía, o de dejar de considerar económicos fenómenos que no lo eran para la gente de esa época”.* >>. Así es como Castoriadis alude a la presencia de un imaginario “pre-racional” que condiciona las elecciones individuales por debajo de la interpretación que se hace del mundo y de uno mismo en relación con él. En esta premisa conceptual hay mucho elementos en común con la noción de inconsciente político de Jameson y con el marco cognitivo del historicismo: << *Jamás una sociedad será totalmente transparente, en primer lugar porque los individuos que la componen jamás serán transparentes para sí mismos ya que no se puede eliminar el inconsciente. Y, en segundo lugar, porque lo social no implica solo los inconscientes individuales, ni siquiera simplemente sus inherencias intersubjetivas recíprocas, las relaciones entre personas, conscientes e inconscientes, que jamás podrían ser dadas íntegramente como contenidos a todos, a menos de introducir el doble mito de un saber absoluto igualmente poseído por todos (...)* >>. Véase Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Barcelona, 1983, pp. 178-179.

²²³ Marx, en su tesis de juventud *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza y la de Epicuro*, realizó su célebre comentario al respecto de la biografía de Mario por Plutarco para demostrar como la ideología religioso-idealista destruye la imparcialidad tanto teórica como práctica: <<

ende, se acepta que en todo fenómeno social se encuentran depositados ciertos aspectos positivos, unos más que otros, y también negativos (el juego de las dos oposiciones); pero ese tipo de realidad es una interpretación equivocada del método dialéctico. Chandra reflexiona a propósito de esta inercia ideológica:

¿Es la lucha de clases una unidad de opuestos? ¿Qué es entonces un aspecto histórico negativo? ¿Fue el fascismo una unidad de opuestos? ¿Cuál fue entonces su aspecto histórico positivo?”²²⁴

Describiendo la espantosa masacre de los cimbrios, cuenta que la cantidad de cadáveres era tal, que los marselleses pudieron abonar con ellas sus vides. Luego vinieron las lluvias y ese año fue el de mayor abundancia en la cosecha de uva y fruta. ¿Qué dice el noble historiador sobre el trágico fin de todo un pueblo? Plutarco encuentra perfectamente moral que el dios haya permitido matar a todo un noble pueblo, para que los filisteos marselleses pudieran tener una buena cosecha. >> . Citado en Kovaliov, op. cit., p. 700.

²²⁴ Chandra, op. cit., p. 383. Esta irónica e irreal unidad de opuestos queda expuesta en la novela de Northup en el siguiente pasaje, al recordar su clandestino traslado hacia los mercados del Sur para ser subastado: << Así que pasamos, esposados y en silencio, por las calles de Washington, a través de la capital de una nación, en cuya teoría del gobierno nos dice que se basa en el derecho inalienable del hombre a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. ¡Salve, Columbia, una tierra verdaderamente feliz! >> . Northup, op. cit., pp. 40-41. Estamos ante el reflejo de ese punto de inflexión que identificó Lukács en su teoría sobre la novela histórica: el paso de la novela estamental a la novela de clase, es decir, la llegada al realismo específico de la modernidad, donde el conflicto ya no puede reducirse a “la lucha del siervo o del burgués contra el noble, del noble contra la Iglesia, de la nobleza y la Iglesia contra la monarquía”. En aquellos momentos cristalizó el republicanismo francés y americano, y el ideal de igualdad desencadenó una inconmensurable variedad de matices que abrieron las posibilidades estilísticas; una creatividad basada en las novedosas e indescifrables contradicciones, pues, “anteriormente, la casta le daba a cada uno su fisonomía, que predominaba sobre su individualidad; hoy, el individuo recibe su fisonomía de sí mismo”. Surge así que el problema estético se transforma en un problema ético: << La relación de subordinación y de sobreordenación entre los aspectos exteriores e interiores de la realidad constituye el problema ético de la utopía, la cuestión de saber hasta qué punto se justifica moralmente el pensamiento de un mundo mejor, hasta qué punto está fundado edificar sobre esa base una vida que esté cerrada sobre sí misma y que no desemboque en un hueco mejor que en un fin (...) >> . Véase Georg Lukács. *Teoría de la novela* Edhasa, Barcelona, 1971, p. 124.

En efecto, no sería válido para la rescritura mesiánica aceptar que la esclavitud, tal y como se produjo, dio lugar, como aspecto positivo, a la incubación del capitalismo moderno y a su homologación moral a través del sistema democrático basado en el sufragio universal y en los derechos constitucionales, como tampoco puede aceptarse la ingenua metonimia del capitalismo como equivalente del mal radical, es decir, de la perpetuación de la inferioridad material y moral intrínsecamente ligada a la Caída del paraíso. Quizás, tan solo se trata de que el capitalismo “*exacerba las contradicciones incorporadas a un animal lingüístico*”²²⁵.

²²⁵ Eagleton, *op. cit.*, p. 38.

CAPÍTULO SEGUNDO
MÁS ALLÁ DE LA ESTÉTICA:
FORMA E IDEOLOGÍA

1. Ideología y forma

El análisis de la ideología, el psicoanálisis y la narrativa son las coordenadas estratégicas que Jameson ha tratado de conjurar para realizar un análisis original de obras culturales del siglo XX: abrir un espacio crítico, indudablemente creativo, en el cual pudiera desarrollar cómodamente la hermenéutica marxista, la dialéctica hegeliana y la estética. Es pertinente resaltar, en este momento de la investigación, el impacto y la influencia que tuvo para Jameson, entre finales de los años sesenta y principios de los años setenta, el estudio y la interpretación de obras clave del pensamiento filosófico y político contemporáneos como, por ejemplo, *Teoría de la novela* e *Historia y conciencia de clase* de Lukács, *El principio de la esperanza* de Bloch, *Orígenes de la tragedia alemana* de Benjamin, *Dialéctica Negativa* de Adorno, y *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. Es el propio Jameson quien alude al hecho de que la concatenación de ideas y pensadores de esa cadena singular se mantuvo casi completamente desconocida o inédita para la inmensa mayoría de la lengua inglesa, lo que había provocado que todos los estudios críticos sobre tales trabajos hubieran resultado modestos o poco profundos. A su modo de ver, la razón para que los sistemas dialécticos de las tradiciones alemana y francesa habían sido irrelevantes culturalmente en EEUU descansaba en tres motivos esenciales: (i) La propaganda anticomunista que arrinconaba a sospechosos como Sartre y Lukács de poder aportar valor alguno. (ii) El erial que era el mundo académico y universitario estadounidense para el pensamiento y la investigación marxista. (iii) Quizás, el elemento menos obvio y de mayor calado a largo plazo fuera la influencia cultural que ejercía la particular fusión entre el liberalismo político, el empirismo y el positivismo lógico tan característicos de la tradición angloamericana. Por ello, Jameson escala por la pirámide de necesidades internas de la filosofía estadounidense para exponer como una verdad evidente que la tradición de su país necesitaba “*aprender a pensar dialécticamente, adquirir los rudimentos de una cultura dialéctica y las armas críticas esenciales que provee*”²²⁶. Ciertamente, es plausible entender que parte de la poca simpatía e

²²⁶ Fredric Jameson. *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton University Press, New Jersey, 1974, p. x. El proyecto, en este caso, fue experimentar con un método alternativo las hipotéticas ventajas de soltar el nudo férreo de la tendencia antiespeculativa, ofuscada en analizar el hecho individual a expensas de que pueda estar enraizado en una estructura más amplia de relaciones, desaconsejando al investigador, incluso, dibujar conexiones insólitas, especialmente cuando se trata de comentarios con

incluso hostilidad de su tradición hacia el sustrato más aparente de la dialéctica, es decir, su forma, viene causado por ese abstracto, indigerible y oscuro estilo que tan popularmente ha sido bautizado como estilo *germánico*. En cualquier caso, “*no es una cuestión de gusto, nada más que la validez del pensamiento dialéctico es una cuestión de opinión*”²²⁷, algo que cobra especialmente presencia cuando se genera el encuentro de categorías que hasta el momento de la elucidación misma nunca antes fueron emparentadas por la tradición. Se trata de conceptos profundamente distantes que, sin embargo, al ser unidos repentinamente, producen una formulación dramática que trasgrede el estado de las cosas; la intuición de Jameson asume que nadie puede mantenerse insensible al espectáculo formal de confrontación y fusión, como de atracción y repulsión, de significados que implican las sentencias dialécticas como reflejo de la naturaleza del mundo, razón por la que, de acuerdo al propio Jameson, “*Marx incluye a Hegel*”.

La hermenéutica marxista ha evolucionado desde la premisa *genetista* (basada en poner el énfasis en la evolución histórica de las instituciones del capitalismo desde la antigüedad, el feudalismo y otras formas tribales de organización social) hasta la premisa de la *forma*²²⁸ (aplicada a la literatura y a las formas artísticas, incidiendo en que el lector debe poner su atención en el arte en sí y cómo se produce su movimiento de crecimiento deslindado de lo ritual y lo religioso, hasta llegar gradualmente a establecerse como, primero, un cuerpo de técnicas con derecho propio, segundo, como “*un negocio o un antinegocio en los tiempos*

repercusiones en el nivel político; que habitualmente son difíciles de demostrar como incuestionables. La dialéctica debe proporcionar el modo a seguir para lograr que las conexiones que se hagan sean, al menos, potencialmente reveladoras, procurando, a la vez, reducir el riesgo especulativo mediante correlaciones permanentes de los términos que se interrelacionan y que se comparan entre sí. Jameson lo especifica del siguiente modo: << *He sentido que el método dialéctico puede ser adquirido solo mediante el trabajo concreto sobre el detalle, por la experiencia interna en la construcción gradual de un sistema acorde con su necesidad originaria.* >>. Ibídem, p. xi.

²²⁷ Ibídem, p. xiii.

²²⁸ El hecho que subyace implica, tal y como expuso Roland Barthes, que el artista, el director de cine y el escritor, tanto en la modernidad como en la posmodernidad, han de elegir su estilo de “escritura”, adquiriendo la responsabilidad de que la forma seleccionada es portadora de una elección referencial para el receptor más allá de la esfera de lo estético, así, el estilo -la forma- es en sí una conducta que provoca “una ética de la escritura”: << *La escritura moderna es un verdadero organismo independiente que crece alrededor del acto literario, lo decora con una valor extraño a su intención, lo compromete continuamente en un doble modo de existencia y superpone al contenido de las palabras, signos opacos que llevan en sí una historia, un compromiso o una intención segunda (...)* >> . Roland Barthes. “*La utopía del lenguaje*” en *El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos ensayos críticos*. Siglo XXI, Madrid, 2005, p. 85.

modernos”²²⁹). Más aún, el efecto ideológico de la estética tal y como la percibiría el analista marxista, es reordenar nuestra percepción del presente histórico de tal modo que sea distinguible el saber hacer de la práctica artística colectiva que yace tras el individualismo manifiesto del presente literario y del arte:

*La noción de evolución histórica es esencialmente una “forma” o pretexto para una nueva politización de nuestro pensamiento, la cual nos proporciona la comprensión sobre qué tipos de renovación y regeneración para el futuro social están disponibles para nosotros, permitiéndonos una ojeada a lo más próspero, el arte funcionalmente social del pasado.*²³⁰

¿Está la cultura occidental de nuestros días en un proceso de polémica reestructuración o, por el contrario, se ha permitido la creencia cultural de que, al no existir continuidad alguna entre el presente y el pasado histórico y prehistórico, es completamente innecesario poner en marcha cualquier renovación de calado? Jameson apunta al desarrollo monopolístico del capitalismo industrial en Estados Unidos como el principal operador del desgarramiento de esa continuidad, aupado hasta la posición de catalizador mundializado para lograr el ocultamiento de la lucha de clases sociales a través de diversas técnicas que han venido siendo practicadas desde la Guerra Fría y distribuidas por la prensa, la radio, la televisión y la publicidad. Los efectos sociales de ese ocultamiento los clasifica en “existenciales” y “psicológicos”. Los primeros -es decir, en términos existenciales- provocan que nuestra experiencia deje de ser aprendida y vivida como un todo. En cierto modo, dejamos de ser capaces de sentir alguna conexión profunda con aquellos asuntos que no pertenecen a nuestra vida privada, desembocando, en el mejor de los casos, en tener conciencia de lo que queda fuera de esa esfera, y dentro de los límites y confines de la sociedad afluyente que cartografió Galbraith, lo que equivale a percibir las proyecciones estructurales del sistema en el mundo “exterior” bajo sus formas de neocolonialismo, opresión y guerras de contrainsurgencia, aunque sin participar en su modificación. En términos psicológicos, se estaría estrenando el

²²⁹ Ibídem, p. xvi.

²³⁰ Ibídem, p. xvi.

proceso de habitar un mundo de ensoñación colmado de estímulos artificiales y de recuerdos televisados; es entonces cuando el diagnóstico resulta agriamente pesimista ya que “*nunca en otra civilización previa las grandes preocupaciones metafísicas, la cuestión fundamental del ser y el significado de la vida, parecieron tan absolutamente remotas y sin importancia*”²³¹.

Jameson propone operar en dos segmentos analíticos, el “*molecular*” y el “*molar*” (figuras tomadas de Deleuze y Guattari²³²), que serán guiados por la revisión de los sistemas dialécticos más poderosos, aplicando todo el potencial sintetizado para confeccionar el comentario literario, cinematográfico y artístico, en orden a identificar la brecha entre estilo y narrativa, y siendo capaz de articular, como fin último, significados políticos ocultos con capacidad transformadora²³³. Es por ello que, en el avance de este capítulo, habrá detenciones para desarrollar múltiples inmersiones críticas en algunos de los “elegidos” para el estudio por parte de Jameson. Pero, al mismo tiempo, será vital conjugar dos elementos adicionales para llegar a comprender todos los niveles de la empresa a la que esta investigación se enfrenta: la

²³¹ *Ibídem*, p. xviii.

²³² << ¿Qué significa esta distinción de dos regiones, una molecular y la otra molar, una microscópica o micrológica y la otra estadística y gregaria? ¿Hay ahí algo más que una metáfora que refiere a inconsciente una distinción basada en la física, cuando se oponen los fenómenos intra-atómicos y los fenómenos de multitud por acumulación estadística, obedeciendo a leyes de conjunto? Sin embargo, en verdad, el inconsciente pertenece a la física; y no es del todo por metáfora que el cuerpo sin órganos y sus intensidades son la propia materia (...) Cuando colocamos en un caso un involuntario de las máquinas sociales y técnicas y en el otro caso un inconsciente de las máquinas deseantes, se trata de una relación necesaria entre fuerzas inextricablemente ligadas: unas son fuerzas elementales por las que el inconsciente se produce, las otras son fuerzas resultantes que reaccionan sobre las primeras, conjuntos estadísticos a través de los cuales el inconsciente se representa y sufre represión y supresión de sus fuerzas elementales productivas. >>. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 2015, pp. 42-47 y pp. 293-296.

²³³ Esta proposición, descriptiva del proyecto jamesoniano, encierra un nodo de inflexión conceptual previo, en el sentido de saber advertir y aplicar -el intérprete- que la tradición deja de *usar* al individuo y que es el individuo -el artista- quien *usa* conscientemente la tradición, por consiguiente, se trata de abrir al máximo los ingredientes orgánicos del concepto de tradición, que es entendido como el movimiento de la conciencia de la totalidad del pasado en el presente. Dicho de otra manera, y citando a W. H. Auden cuando analizó la novedad que aportó la poesía helenística al materializarse optimistamente: << una nueva libertad para la mente de ir hacia atrás en el tiempo y elegir a voluntad, en la experiencia pasada de los hombres, los elementos que mejor podía asimilar y explotar. >>. En ese intento de apertura, el acto creativo que se realiza, con su propia aspiración de originalidad, adquiere el significado de ser capaz adicionalmente de “hallar en cualquier otra obra, de cualquier fecha o lugar, claves para el tratamiento de la materia propia”. Véase W. H. Auden. “Criticism in a Mass Society” en *The Mint*, N° 2, 1948.

estética, como marco interpretativo del arte y, el “omnipresente”, es decir, el elemento puramente ideológico igualmente aplicado al proceso artístico.

Para comenzar, se debe clarificar el contenido y alcance del *segmento molecular*: asimilado como la designación del “aquí” y “ahora” de la percepción inmediata²³⁴, esto es, del deseo local, de la producción de tiempo de la oración individual, del “*shock electrificado*” de la palabra individualizada y de la inmediata repulsión a la *decathexis*²³⁵ freudiana (como inversión de la *cathexis*, mediante un proceso de abstinencia o de agonía por dejar de dirigir y contener energía mental o emocional sobre una persona, objeto o idea específica). En lo concerniente al *segmento molar*, el patrón sería el siguiente: en contraposición a la fragmentación “*microscópica*” de lo *molecular*, estalla el fenómeno de las cadenas molares, compuestas por la unión de miles de moléculas organizadas en estructuras unitarias. Por consiguiente, lo *molar* estaría designando a todas aquellas largas, abstractas, mediadas e incluso vacías *formas imaginarias* a partir de las cuales se empieza a recomponer lo estrictamente *molecular*, o dicho de otra manera, se inicia “*el milagro de la continuidad de la identidad personal, la organización unitaria de la psique, el concepto de sociedad en sí misma*”, e incluso “*la noción de unidad orgánica en el trabajo del arte*”. En resumen, entre ambos segmentos se garantiza el respeto por la especificidad del nivel narrativo, a la vez que se retrata la proliferación molecular de oraciones y premisas en el nivel estilístico. Aquí surge

²³⁴ Fredric Jameson. *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. University of California Press, Berkeley, 1979, pp.7-8.

²³⁵ El concepto de *cathexis* tiene una reminiscencia económica, dado que designa que una cierta cantidad de energía psíquica se encuentra unida a una representación o grupo de representaciones, a una parte del cuerpo o a un objeto, también es equivalente al uso de otras nociones como “carga”, “ocupación” e “investidura” libidinal. Por su lado, el concepto de *decathexis*, estaría describiendo una retirada o anulación de la carga libidinal, estando relacionada con la emergencia de la melancolía y la pulsión de muerte. Atendiendo al trabajo de Deleuze y Guattari, ambos diferenciaron entre dos tipos de “*cathexis*” social, el tipo segregativo y el tipo nómada, “*como dos polos del delirio*”: << un tipo o polo paranoico fascista, que carga la formación de soberanía central, la sobrecarga al convertirla en la causa final eterna de todas las otras formas sociales de la historia, contracarga lo enclaves y la periferia, descarga toda libre figura del deseo -sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior. Y un tipo o polo esquizo-revolucionario que sigue las líneas de fuga del deseo, pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro. La gente honesta me dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr reformas. Más el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema. >>. Deleuze y Guattari, *op. cit.*, pp. 286-287.

el concepto de “*motivación del soporte*” (desarrollado por el formalismo ruso²³⁶) en el sentido de moldear y exhibir el pretexto formal que habilita la justificación de la producción estilística que queda unida al hecho que pretende significar simbólica y descriptivamente. Jameson tiene claro que en el *segmento molar* (que contiene el marco o “*frame*” narrativo) se necesitan herramientas aptas tanto para el psicoanálisis como para la ideología de forma que, a través de ellas, se pueda penetrar en la estructura de la sociedad en aspectos tales como la sexualidad, la praxis política, el “valor” de lo adulto frente al deseo infantil de realización, o la fantasía arcaica frente al compromiso ideológico. Sin embargo, este recorrido aspira a diferenciarse de la excesiva subjetivación y psicologismo tan típico de la cultura estadounidense, donde se busca que cualquier explicación posible acerca del compromiso político de un individuo conecte a la filiación ideológica del sujeto con sus rasgos de personalidad, heredados unos y adquiridos ambientalmente otros, así como en lo relativo a su experiencia personal. Este esquema llenaría el discurso probable en una exégesis convencional. Pero Jameson no se detiene ahí, busca aislar una función narrativa independiente²³⁷ de la vida psíquica del individuo y asociarla con el modo en que opera el inconsciente como *atractor* de la herencia colectiva del pasado y de su adaptación colectiva en el presente²³⁸ (el historicismo del inconsciente político).

²³⁶ En referencia al concepto de “*motivation of the device*” relativo al formalismo ruso, cabe precisar que para sus preceptos, el contenido es la “motivación” de la forma, y es así como la obra literaria pasa a ser codificada como un conjunto de dispositivos que funcionan dentro de un sistema total textual. De modo que la “literariedad” surge cuando estos dispositivos, normalmente percibidos por el lector de un modo convencional, pasan al primer plano, es decir, ocupan un protagonismo inhabitual de tal manera que el efecto sobre el lector resulta ser de extrañamiento o desfamiliarización. Por consiguiente, “*dejando al descubierto el dispositivo*” se pretende desautomatizar las percepciones. En un sentido general, el “*formalismo*” se aplica a cualquier enfoque crítico que considera el texto como un universo cerrado en sí mismo dentro de su propio discurso, sujeto a la interpretación sin tener que hacer referencia al contexto biográfico o histórico.

²³⁷ Jameson, *op. cit.*, p. 9.

²³⁸ Ya fue expuesto en el capítulo primero como Jameson construye a partir de la noción de aparato libidinal. No obstante, es conveniente poner el énfasis en que Jameson asume que el aparato (*dispositif*) libidinal permite en su interior acrecentar y articular el deseo, mientras que en la noción similar que utiliza Jean-François Lyotard en su obra *Economía libidinal*. Fondo de Cultura Económica, México, 1990. En ella, el *aparato* es lo que captura y aprisiona al deseo, de modo que lo que investiga el filósofo francés es cómo logra el deseo romper con su cárcel, mientras que para el pensador estadounidense lo que le resulta interesante de observarlo y ponerlo a prueba reside en relacionar las condiciones sociales e históricas de posibilidad para que el deseo se desarrolle y se articule desde el interior del *dispositif*. Véase *Ibidem*, p. 10.

Un ejemplo de esta argumentación lo brinda Jameson en su estudio de la obra de Wyndham Lewis²³⁹, cuando diferencia entre el aparato libidinal que impulsa la producción literaria de este antes de la Gran Guerra (haciendo referencia a que el aparato narrativo estaba influido por el sistema diplomático que regulaba las relaciones entre los Estados-nación) y el *dispositif* que emerge en sus novelas posteriores al armisticio y al Tratado de Versalles (quedando dislocado todo aquel sistema de convivencia internacional que pasó a ser sustituido por otro completamente diferente, movilizado en función de la correlación entre las dos nuevas fuerzas transnacionales que llegaron a ser el Comunismo y el Fascismo; los nuevos protagonistas “*sujetos de la historia*”²⁴⁰). En esa falla y ulterior resucitación del estilo de Lewis, Jameson entrevé que la energía psíquica capturada en sus obras responde a toda una nueva dinámica ideológica²⁴¹ que penetró en ellas.

El punto de partida de Jameson para identificar e interpretar la dinámica ideológica emana de la definición de Althusser (entendida como la representación de la *imaginaria* relación de los individuos con sus condiciones reales de existencia²⁴²). Por consiguiente, tal y como expone, hay presentes dos elementos cruciales que deben ser retenidos en todo momento: (i) Estructuralmente la ideología siempre es un proceso narrativo; involucra un mapeo de lo real pero también “*es un intento esencialmente narrativo o fantástico del sujeto para inventar un lugar para él o ella dentro de un proceso colectivo e histórico que les excluye y que es en sí mismo básicamente no representable y no narrativo*”. (ii) Lo Real se refiere a un fenómeno asintótico²⁴³, al que el sujeto se dirige en la ansiedad del momento de la verdad (“*momentos de crisis personal y de agonizante polarización política de las situaciones revolucionarias (...) El instrumental narrativo que informa de las representaciones ideológicas es por consiguiente no una mera falsa conciencia, sino un modo autentico de*

²³⁹ Lewis fue el fundador del vorticismismo y editor de la revista BLAST en 1915.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 11.

²⁴¹ En adelante, es urgente delimitar, ejerciendo de “*suplente*” de Jameson, que el concepto de ideología que se utilizará en el capítulo deja completamente atrás la propensión popular de reducir lo ideológico a una cuestión de posicionamientos conceptuales frente a ideas, sentimientos, discursos o acontecimientos, así, reduciendo su entendimiento a un acto de categorizar de un modo sencillo y directo si un autor, una obra o una escuela de producción artística o de pensamiento caen en la casilla liberal, anti-liberal, fascista, anti-comunista, progresista o conservadora. *Ibidem*, p. 12.

²⁴² Louis Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, p. 43.

²⁴³ El término *asintótico* viene a designar un método para describir la limitación de un comportamiento en el análisis de funciones geométricas, de tal modo que una curva se acerca de continuo a una recta o a otra curva sin llegar nunca a encontrarse.

*forcejear con lo Real que siempre debe trascenderlo, lo Real dentro del cual el sujeto busca insertarlo mediante la praxis*²⁴⁴. En efecto, tanto para Althusser como para Jameson, la ideología construye y acumula prácticas simbólicas e imágenes significantes que producen las relaciones sociales que se viven a diario por las personas; no es aquí lo relevante si esas imágenes son verdaderas o falsas, lo destacable es que a través de esas relaciones “reales”, el sujeto se vincula con las relaciones de producción que estructuran y determinan –dominan– a la sociedad. La teoría althusseriana es la antítesis al enfoque racionalista de lo ideológico (que es reducido a un sistema de representaciones de la realidad totalmente defectuosas, empíricamente falsas y manipuladoras para reemplazar la objetividad del mundo por una imagen mistificada). Althusser, como dilucida Eagleton, evoluciona la teoría racional, que es netamente cognitiva, hasta transformarla en una teoría *afectiva*²⁴⁵ e inconsciente (el eco Jamesoniano se expande porque demuestra que tras las proposiciones ideológicas subyace la experiencia vívida, su expresión latente bajo la descripción manifiesta de situaciones de hecho²⁴⁶). Entonces es cuando se llega a una conclusión importante: una oración

²⁴⁴ Jameson, *op. cit.*, p. 13.

²⁴⁵ De modo que el paso a una teoría *afectiva* de la ideología supone centrarse en el sujeto de modo que: << (...) *sus manifestaciones han de ser descifradas como expresión de sus actitudes o de las relaciones vividas del hablante en el mundo.* >>. Véase Terry Eagleton. *Qué es ideología*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 42. El siguiente ejemplo servirá para entender el alcance de este modelo de interpretación de lo ideológico con más exactitud. Así, imagínese el siguiente mensaje: *-¡Esos funcionarios son unos vagos que no se esfuerzan porque tienen el puesto de trabajo garantizado y nadie les puede despedir!* Tal enunciado podría interpretarse de acuerdo al fin del lenguaje *performativo* (según John L. Austin, son los actos del habla que “hacen algo”) pudiendo quedar recompuesto como: *-¡Que despidan a todos los funcionarios!* Pero esta segunda expresión podría descodificarse con un discurso que tratase de describir la *verdad* de la realidad del mundo, aunque dicha *verdad* sea falsa, por ejemplo: *-Tengo razones conectadas a mis intereses con la clase social dominante que provocan que desee que el colectivo de funcionarios desaparezca.* Es evidente que el hablante, si se queda en los dos primeros mensajes, difícilmente podrá superar el prejuicio que ideológicamente condiciona sus relaciones sociales. Sin embargo, si logra alcanzar el tercer mensaje, estará mejor preparado para llegar a desgarrar el condicionamiento de su prejuicio. Véanse las obras de John L. Austin. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1982. Y Alfonso Díaz de Rivera. *Hablar, hacer, causar. La teoría de los actos del habla de J. L. Austin*. Universidad Pontificia Comillas, Navarra, 2001.

²⁴⁶ Se recrea en el siguiente ejemplo que aporta Eagleton: << *Una manifestación como “lo negro es bonito”, popular en los días del movimiento norteamericano de derechos civiles, parece en apariencia como si estuviera caracterizando una situación de hecho, pero en realidad es un acto retórico de desafío y de autoafirmación.* >>. Eagleton, *op. cit.*, p. 4. En ese sentido argumentativo, la generación de un significado simbólico de efecto dramático surgiría de manera similar con una afirmación realizada durante la Guerra Civil Rusa de 1917 como la siguiente: *-¡Que venga la dictadura del proletariado!* La situación de hecho indicaría una fase programática de un proyecto revolucionario de aspiración científica, mientras que en

manifiestamente ideológica puede ser subjetiva a la vez que universal, y es en razón a los efectos de esta premisa que resulta que la ideología se demuestra capaz de romper su encasillamiento en lo abstracto y conscientemente idealista para convertirse, ella misma, en la materia prima con la que son moldeadas las identidades sociales. Así es como lo afectivo cobra más peso que lo cognitivo, y también es como la utilidad de la creencia para adaptarse mejor al modelo de sociedad cobra prioridad sobre lo puramente teórico. Con esta disposición no se está aceptando que los juicios de verdad y falsedad no sean relevantes, sino que una verdad empírica puede llegar a convertirse en una representación de la mentira²⁴⁷ o de lo falso siempre y cuando sea así como ocurre en las realidades “vivas” o imaginarias, tal y como alude a ellas Althusser. En unos textos como *Estallidos y Bombardeos* de Lewis, o en el filme *Múnich* de Spielberg, ocurre que el lenguaje *constatativo* predominante está en todo momento al servicio de fines *performativos*. Dicho de otra manera, la descripción de los hechos históricos que captan (las batallas de la Primera Guerra Mundial o el sangriento atentado que sufre el equipo de Israel en la Olimpiada de Múnich) bascula estilísticamente en función de la

realidad funcionó inconscientemente como una manifestación para sublimar el resentimiento acumulado contra la dictadura zarista y la sociedad estamental rusa. Es interesante citar aquí el trabajo de George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, cuando alude al valor estratégico del “*élan vital*” bergsoniano (o el *vital force* emersoniano) que es capaz de introducir una imagen (pues, resulta ser mucho más decisivo que la perfectibilidad de la teoría que desea avalar). Esto implica que las ideas políticas, en la práctica, no necesitan validarse científicamente, sino que se califican como aptas sin son capaces de unificar a los miembros de las diferentes clases sociales en torno a sentimientos cuando estos mismos son validados como “buenos” o “nobles” por los actos morales. Por supuesto que la “*dictadura del proletariado*” surge como la antítesis que niega dramáticamente la “*dictadura de los capitalistas*”, pero el anhelo sintético de negar a esa negación conlleva un salto cualitativo, emocional o afectivo, a la vez que un salto material, cognitivo y racional, que contemplaría la transformación de la realidad social en una organización política y económica cuyas relaciones de producción no fueran de clase sino que fueran en ausencia de las clases.

²⁴⁷ El filósofo francés Alexandre Koyré denomina al hombre moderno como un *genus totalitarian* hasta tal punto que: << *La palabra escrita y hablada, la prensa, la radio, todo el progreso técnico es puesto al servicio de la mentira. El hombre Moderno se baña en la mentira, respira la mentira, está esclavizado a la mentira en todo momento de su existencia. Además, la calidad intelectual de la mentira moderna se ha deteriorado tanto como se ha incrementado su volumen. La característica distintiva de la mentira moderna es su producción en masa para su consumo en masa (...) el criterio de verdad, dicen ellos, no es una concordancia con la realidad, sino una concordancia con el espíritu de una raza o nación o clase.* >>. Véase Alexandre Koyré. *The Political Function of the Modern Life*. Contemporary Jewish Records. The American Jewish Committee. Volume VIII, New York, 1945, pp. 291-292. Bajo este razonamiento, el régimen totalitario está basado en la *primacía de la mentira*. El orden lógico de lo verdadero y lo falso queda así plenamente alterado siendo relaciones “vivas” igualmente.

cosmovisión de sus autores, o de su *estilo de percepción* de la realidad²⁴⁸. Entonces, ¿cómo puede darse el fenómeno de que las creencias que estructuran las ideologías puedan ser simultáneamente “vivas” y “falsas”? Si realmente surge en un momento dado este caso concreto, estaría reproduciéndose una contradicción que tendría lugar entre la forma en la que se compone y se transmite el contenido ideológico, y el significado mismo de ese contenido. Por ejemplo, volviendo a *Múnich*, la cinética del montaje, los encuadres compositivos y la bella iluminación de interiores (que lejos de ser hiperrealista, crean una estética independiente del significado político transmitido explícitamente) son los ingredientes movilizados en varias de las violentas secuencias de los atentados paramilitares realizadas por los servicios de inteligencia de Israel para vengar la muerte de los deportistas. Es por ello que el resultado de la obra de Spielberg se transforma en un aparataje narrativo sumamente contradictorio y semióticamente protofascista. Una especial atención demanda el encuadre con el que enfáticamente concluye el filme: una imagen profética, como representación del *anti-élan*, de las Torres Gemelas de New York, que son mostradas solamente tras haber degradado ante el espectador al contraterrorista israelita que desempeña la función de héroe, descentrado hasta un estado de ansiedad esquizoide y de regresión primitiva, sin embargo, de lo que termina lúcidamente renegando el alter-ego del director no es de lo que hizo, pues sigue creyendo en la necesidad insustituible de la violencia para administrar la justicia en su estado puro, sino de la falta de efectividad de la estrategia utilizada (por ende, será la ineffectividad material del acto físico lo que traerá las trágicas consecuencias futuras). Un resultado igual de contradictorio e irónico que cuando miembros recién incorporados a la esfera de los intereses de la clase burguesa, multimillonarios de hecho al fin y al cabo, reclaman el fin de la pobreza desde su posición de dominio²⁴⁹. En cualquier caso, lo que queda contemplado hasta aquí es

²⁴⁸ En relación a las ideas que tenía Althusser sobre el arte y la literatura cabe destacar que, según él, la capacidad que posee el objeto artístico de hacernos “ver”, “percibir” y “sentir” deriva directamente de la ideología a partir de la cual fue creado. Louis Althusser. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Monthly Review Press. New York, 2001, pp. 222-223. Al mismo tiempo, no se puede aceptar esta hipótesis sin completarla con la de Pierre Macherey, discípulo de Althusser (y también admirado por Jameson), que conviene en que la producción artística termina no por ser una réplica de la ideología dominante que lo engendra y desde la que comienza a ser hervida, sino que su objetivo final muy a menudo es negarla o criticarla, es decir, “se distancia” de su parentesco ideológico en orden a resistirse a crear meramente réplicas de ella. Véanse Jameson, *op. cit.*, p. 22. Y Pierre Macherey. *Pour une théorie de la production littéraire*. ENS Éditions, Lyon, 2014.

²⁴⁹ Por consiguiente, hay que identificar y distinguir la contradicción que se produce entre un significado que es transmitido explícitamente y el significado adicional que va inserto en el propio acto utilizado para transmitirlo. Véase la obra de Denys Turner. *Marxism and Christianity*. Blackwell, Oxford, 1983, pp. 22-23.

la constatación de la novela e incluso del cine como *organismos* extraordinariamente evolucionados para acoger las formaciones ideológicas, cualesquiera.

Retomando una parte del análisis de Jameson a propósito de la evolución política de la obra de Lewis en la primera mitad del siglo XX, los elementos constitutivos del protofascismo²⁵⁰, ya mencionado arriba, deben ser tomados a partir de su entendimiento como unidades molares de un proceso cultural e ideológico de profundo asentamiento en el inconsciente político del presente:

- (i) La evolución del “canon” fascista se produce al mismo ritmo con el que se mantiene una reacción defensiva contra la amenaza que supone el marxismo, que aunque haya sido “derrotado” y “aislado” en la praxis política, se convierte en el tabú protohistórico, lo prohibido unido a lo terrorífico, alrededor del cual la fantasía deseada por el fascismo realiza su movilización para establecer y legitimar su poder social tanto como plataforma de superioridad moral como de guardián de lo esencial.

- (ii) La elaboración de la ideología subyacente tiene lugar menos como una antítesis frente al marxismo o el comunismo, y bastante más como una alternativa a la desintegración y desarticulación de las ideologías hegemónicas de la clase burguesa (liberalismo, conservadurismo, la socialdemocracia cristiana, etcétera). El protofascismo, a continuación de urdir su legitimación como defensor del *espíritu* de la nación, como triunfador frente a las revoluciones izquierdistas, se convierte en el feroz crítico de los valores e intereses de las clases medias acomodadas para lograr penetrar en las creencias de estas mismas en términos afectivos (iniciándose el proceso de mistificación)

²⁵⁰ Jameson, *op. cit.*, pp. 15-16.

- (iii) La inconsistencia estructural de estos dos primeros elementos de la cadena permite que la crítica al capitalismo pueda ser “*desplazada*” y refractada en un sentido unidireccional para realizarse exclusivamente de acuerdo al prisma corrector y utilitarista de la pequeña burguesía²⁵¹.
- (iv) La contabilidad final de esta tripleta forma la figura predominante del “Cesar” o cesarismo, cualificada tanto para guiar la nueva colectividad, sujeta a la formulación ideología emergente, como para aumentar el tamaño del Estado social (Jameson reconoce como una innovación la idea de Lenin del “*aparato del partido*”, frente a la tesis más rudimentaria del *coup d'état* del héroe carismático tan weberiano,).

Este protofascismo en la obra de Lewis se observa en primer lugar en la propia definición que hace el autor de sí mismo, es decir, de su experiencia de vida como un proyecto estético y político, resumido así como un *portmanteau*²⁵² (una “maleta grande para abrigos”; en el francés original de la unión de *porter* y *manteau*). Aunque puede parecer insuficiente como prueba, lo cierto es que luego refuerza el signo cuando expresa las siguientes ideas como portadoras de “*distracciones cómicas*”:

En 1937 todo el mundo habla de “comunismo” en oposición al “fascismo”. No soy yo uno de éstos que cree que el “comunismo” o el “fascismo” solucionen algo por sí solos. La función de Karl Marx –esto nunca se ha entendido– es la

²⁵¹ Con “*pequeña burguesía*” Jameson alude a la propia conciencia que Lewis tiene de ella, por ende, caracterizada por su inestabilidad ideológica, por su composición flotante dependiente de los ciclos de la economía y de los cambios en los procesos de producción, y, finalmente, por su miedo permanente a sufrir la proletarización y la pauperización.

²⁵² La descripción de méritos que hace Lewis de sí mismo la expresa del siguiente modo: << Soy artista –si es que eso es una credencial-. Soy novelista, pintor, escultor, filósofo, dibujante crítico, político, periodista, ensayista, panfletista, todo en uno, como uno de esos hombres “*portmanteau*” del Renacimiento italiano. >>. Wyndham Lewis. *Estallidos y bombardeos*. Impedimenta, Palencia, 2008, p. 30. La noción de *portmanteau* estaría en oposición a otra expresión que en la tradición española se recoge como “cajón de sastre”, esto es, una persona que tiene en su imaginación gran variedad de ideas desordenadas y confusas.

misma que la de los hermanos Marx: entorpecer, pero de manera cómica, por supuesto, pues el ser humano no podría ser serio aunque lo intentara. Mussolini es un comediante más ingenioso, que nació sin duda para ridiculizar a John Bull. Y por supuesto, Haile Selassié nació con el mismo objetivo. Eden es un sombrero de fieltro. Lo que canta cuando está bajo un hipnotismo diplomático hace que Herr Hitler monte en cólera; y en cuanto a Stalin, se esperaba que, sin replica, ridiculizara a mis colegas de Élite. Trotski fue una creación manifiesta para que fuera una espina junto a Stalin. Y México se clavó bajo los estados Unidos para que Trotski se exiliara allí²⁵³.

La ideología fascista adquiere su enriquecimiento funcional y su efectividad política de la heterogeneidad y versatilidad cognitiva que utiliza para construir sus mensajes, nociones, conceptos y estrategias de significación. Es decir, posee la rara habilidad de “soldar” lo que antes caminaba por senderos bien diferenciados, asociados a redes categoriales ex ante no intercambiables. Nicos Poulantzas tuvo claro que la penetración del discurso fascista en las masas nunca fue el fruto de un simple proceso de propaganda, sino de una estrategia discursiva basada en el uso de apelaciones específicas a los intereses de cada clase y fracción social, dicho de otro modo, la ideología fascista prepara sus premisas para explotar las condiciones materiales de existencia de cada clase y fracción²⁵⁴. Así, el proceso de transformación de una ideología, como las de este tipo, tiene lugar como un proceso de evolución por adición y adaptación pero sin perder nunca su adscripción original a los intereses de dominación de una clase específica²⁵⁵. Lewis, en su convicción de volver a

²⁵³ *Ibíd.*, p. 48.

²⁵⁴ Véase Nicos Poulantzas. *Fascismo y dictadura: la III Internacional frente al marxismo*. Siglo XXI, México, 1971.

²⁵⁵ Ernesto Laclau, en su crítica de la ideología y su estudio sobre Poulantzas, apunta que la *ideología burguesa* no es una transformación en sentido literal sino una evolución de la ideología feudal, por lo tanto, la ideología burguesa mantiene la misma esencia de la segunda en su nueva forma: << *La transformación consiste en la incorporación de elementos burgueses a una ideología que, en sus elementos esenciales, continua siendo feudal (...) los elementos esenciales de la ideología feudal -autoritarismo, militarismo, etc.- coinciden con los elementos esenciales de la ideología imperialista. Dos transformaciones han tenido lugar -incorporación de elementos burgueses a la ideología feudal, apropiación de los elementos esenciales de esta por la ideología imperialista-*. >>. Ernesto Laclau. *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI, Tres Cantos, 2015, p. 107.

legitimar la subjetividad frente a la inviabilidad de la objetividad científica en las relaciones sociales, aunque el artista tuviera que ser víctima de la propaganda política y el romanticismo, dejó claro el orden de sus preferencias (disfrazado en función de la “menos mala”):

¿Qué vemos cuando observamos la escena política? Vemos a dos ideologías hostiles compitiendo por el dominio mundial: el Comunismo y el Fascismo. Ambas promueven sus políticas (no pueden hacerlo de otra manera) en el marco de la paralizante atmosfera de la ley marcial. Y las represiones –la intensidad pseudo-religiosa de estos sistemas-, no se prestan a la relajación de los sentidos ni a los placeres separados del intelecto, independientemente de lo que se les reclame.

*Hasta el día de hoy, y desde el punto de vista del artista, quizás sea el Fascismo el que mejor historial presente. Chirico, el pintor oficial de la Italia fascista, es mejor tipo de pintor que cualquiera que haya impulsado la Rusia comunista.*²⁵⁶

Jameson, profundizando en el análisis del protofascismo de Lewis, propone destapar las precondiciones para el afloramiento de tal estructura mental y cultural mediante lo que denomina como la presencia de una “*alegoría nacional*”²⁵⁷. Lo que implica que para entender

²⁵⁶ Lewis, *op. cit.*, p. 397.

²⁵⁷ Para Jameson, uno de los factores determinantes de la cultura capitalista, cuna de la cultura del realismo occidental y de la novela modernista, es la práctica de una división radical entre lo privado y lo público, entre lo poético y lo político, entre lo que hemos llegado a pensar que debe ser constreñido y agrupado como el dominio reservado para la sexualidad y el inconsciente, frente al mundo de lo público, que se corresponde con la realidad de las clases sociales, de los derechos económicos y del poder político secular. En otras palabras, “*Freud contra Marx*”. En occidente, los intentos teóricos para superar esta división solamente han servido para reconfirmar su existencia y su poder de influencia sobre nuestras vidas individuales y colectivas. Así, el movimiento de la *alegoría nacional* en Europa y en EEUU estaría vinculado a la ilusión de control y estabilidad del orden social, de sus instituciones democráticas y de sus mecanismos físicos y psíquicos para protegerlo e incluso para rescatarlo de una hipotética catástrofe. En cambio, en los países menos desarrollados y más

la historia de las formas tal y como hace la ideología del modernismo, es decir, como una dinámica autónoma compuesta por innovaciones puramente formales donde cada una estaría motivada por la voluntad de sustituir a una formalidad previamente establecida, resulta que es necesario concebir tales modificaciones en un sentido vacío, cíclico y, en última instancia, estático. Sin embargo, cada gran innovación formal está *determinada* y refleja una situación que no puede ser inmediatamente asimilable por todos aquellos que pueden precederla o seguirla²⁵⁸. Consecuentemente, el modernismo se equivoca porque la historia de las formas no puede ser reducida al sistema de producción artística y la innovación, sino que hay que atender a la “*lógica del contenido*”²⁵⁹, es decir, a todas las *materias primas* preexistentes, de

pobres, la *alegoría nacional* de sus textos funciona políticamente de otro modo, de hecho, en sus textos “*la historia del destino individual privado siempre es una alegoría de la situación de asedio de la cultura del tercer mundo y de su sociedad*”. Véase Fredric Jameson. *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*. Social Text, No. 15 (Autumn), Duke University Press, 1986, p. 69.

²⁵⁸ Fredric Jameson. *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. University of California Press, Berkeley, 1979, p. 93.

²⁵⁹ El interés de Marx por los valores estéticos estriba en la riqueza y elasticidad que observa en ellos para describir y demostrar análogamente las vicisitudes contradictorias de las categorías de la economía capitalista. De ahí su enorme interés por la dicotomía entre contenido y forma para expresar dialécticamente cierto tipo de contradicciones, de modo que “lo nuevo” es a “lo viejo” un contenido latente que se hace camino hacia la superficie para desplazar a la forma establecida, que pasa ser obsoleta. Como apunta Jameson: << (...) *lo que es relativamente transparente y demostrable en el ámbito cultural, a saber, que el cambio es esencialmente una función del contenido que busca su expresión adecuada en la forma, es precisamente lo que no está claro en el mundo cosificado de las realidades políticas, sociales y económicas, donde la noción de que la materia prima social o económica subyacente se desarrolla según una lógica propia viene con un efecto explosivo y liberador.* >>. En el pensamiento dialectico basado en el modelo aristotélico, la forma no es concebida como el molde o el esquema inicial desde donde se desarrolla el contenido, sino al contrario, es donde termina el contenido. Por lo tanto, es “*la articulación final de la lógica más profunda del contenido en sí mismo*”. Esta premisa de naturaleza hegeliana sirve para subrayar la profunda impersonalidad de la lógica del contenido artístico, según la cual, el artista no es más que un instrumento, y es a través de él que fluye el trabajo creativo de su mente, valiéndose de los accidentes de su vida personal como fuente principal para realizar su propia investigación formal, que es desarrollada a través de él, como a través de sus predecesores y sucesores, de acuerdo con sus propias leyes intrínsecas, “*de hecho, la forma es en sí la elaboración de contenidos en el dominio de la superestructura*”, lo que explica porque los juicios que hacemos sobre una obra de arte individual son, en último término, de carácter social e histórico: << *La lógica del contenido es en el largo plazo, como hemos dicho, social e histórica en carácter. Por ello, está claro que articular la relación entre el hecho artístico y la amplia realidad social e histórica al que corresponde requiere de un ensanchamiento gradual del foco crítico, una ampliación en el alcance de la reflexión del crítico, para la cual no todo crítico está preparado para efectuar, ni es tampoco requerida para todo tipo de análisis críticos. Aún omitir esta ampliación, este movimiento de lo intrínseco a lo extrínseco, es en sí mismo un acto ideológico, hasta el punto de impulsar la creencia en alguna esencia*

modo que la novela política de Lewis, *Tarr*²⁶⁰, no es que tenga que ser analizada como un producto influido por las fuerzas políticas y económicas que estaban vigentes en el momento en que fue escrita, sino que las posibilidades presentes en su “artefacto verbal” (sus valores semánticos y estructurales) son anteriores a la producción del texto, y sin ellas, la emergencia de esta obra sería inconcebible:

(...) *la alegoría nacional en general, y Tarr en particular, presupone no simplemente el Estado-nación como la unidad funcional básica de la política mundial, sino también la existencia objetiva de un sistema de naciones-estado, la maquinaria diplomática internacional de la pre-Primera Guerra Mundial en Europa que, originada en el siglo XVI, fue dislocada de manera significativa por la Guerra y por la Revolución Soviética*²⁶¹.

No obstante, un análisis de las condiciones previas semánticas y estructurales de una forma dada en una novela o en un filme no se corresponde directamente con una teoría del arte. Lo que Jameson postula como “*alegoría nacional*” en *Tarr* no es una imagen secundaria emitida por el propio sistema diplomático internacional, sino que debe leerse como una solución inestable y provisional a un dilema estético que es en sí la manifestación de una contradicción

histórica del arte y de la actividad cultural en general. >>. Fredric Jameson. *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton University Press, New Jersey, 1974, pp. 327-332.

²⁶⁰ El argumento de *Tarr*, escrita en 1918, narra las aventuras de un artista inglés del mismo nombre en los círculos intelectuales y vanguardistas de un París imaginado como un cronotopo de su realidad de Pleguerra y de la crisis incipiente tras el final de la Guerra. Tarr establece contactos sociales con tres personajes: Otto Kreisler, Anastasya Vasek, and Bertha Lunken. Todos ellos interactúan en el prototipo de ciudad moderna industrial cuyo sistema económico de producción y consumo en masa dota de ciertas ventajas económicas a su población aunque también parece haber causado que valores antiguos como la fe, el amor, el honor o la bondad hayan caído en desuso, mientras que el dinero, la suerte y el poder se han convertido en la esencia de los nuevos ídolos. En consecuencia, muchas tradiciones mantenidas pasan a ser demolidas dando origen a nuevas formas de ver las relaciones sociales que han reemplazado a las antiguas.

²⁶¹ Fredric Jameson. *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. University of California Press, Berkeley, 1979, p. 94

social e histórica. Por lo tanto, la *alegoría nacional* debe ser entendida como un intento formal para cerrar la creciente brecha entre los datos existenciales de la vida cotidiana dentro de una nación-estado y la tendencia estructural del capital monopólico para desarrollarse en un nivel mundial con una escala esencialmente transnacional. Así, el mismo Tarr “*dramatiza la seguridad de la clase liberal y contrarrevolucionaria comprometida con la tradición británica frente a la historia bulliciosa y politizada de los estados europeos continentales (...) Sin embargo, esta seguridad es abstracta: en el mismo momento, debido a su momentánea supremacía industrial y naval, el imperio británico está inextricablemente y estructuralmente involucrado en y dependiente del mundo exterior*”²⁶².

Jameson restituye un fenómeno de enorme trascendencia para comprender cómo le es asignado el valor al texto a través de la propuesta ideológica que a su vez está localizada internamente (lo que le aleja del utopismo barthesiano del no-estilo), y que comienza con la fundación de la idea de *cambio*, escriturado como un acto físico que es intrínsecamente “bueno” (porque es sinónimo de “lo que construye”), para que a continuación se inicie un ciclo interno de retroalimentación en su cadena de opuestos (el *cambio* como opuesto a lo no cinético, la modificación continua opuesta al estancamiento y la degradación), lo que termina por centrifugar la teoría del cambio hasta recomponerla como el paciente de su propia ideología. En el centro del problema continuaría estando la disfuncionalidad a la hora de entroncar las “transformaciones superestructurales” locales y del orden social como partes de un fenómeno unitario todavía naturalmente heterogéneo como resulta ser el capitalismo monopólico²⁶³.

Alcanzamos ya la formulación de la idea de *textualidad*²⁶⁴, impulsora de la doctrina de la nueva transparencia (en el sentido de resaltar un rasgo de cada fenómeno que es tratado en el texto, no para “oscurecerlo”, sino para conectar afirmativamente la emoción registrada con un fin cognitivo), próxima al estudio etnometodológico (por lo tanto, los acontecimientos de la vida social pasan a ser entendidos de acuerdo al modo en que son interpretados y

²⁶² Ibidem, p. 95.

²⁶³ Véase Fredric Jameson. “*La ideología del texto*” en *Las ideologías de la teoría*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, p. 37.

²⁶⁴ La textualidad es concebida como << (...) una hipótesis metodológica por medio de la cual se considera que los objetos de estudio de las ciencias humanas constituyen otros tantos textos que “desciframos” e “interpretamos”, y se distingue de las viejas perspectivas sobre esos objetos como realidades o existentes o sustancias que de un modo u otro intentamos “conocer”. >>. Ibidem, p. 38.

explicados por los intérpretes coetáneos), que habilita para que la situación interpretativa se extienda al conjunto de la vida social. El modelo textual contemporáneo ha sido engendrado por las eclosiones paralelas de la economía de consumo masivo y de la sobreproducción de información como estrategia para aumentar la venta de mercancías. En principio, la tentación metodológica que está “ahí fuera” es la de caer en el clásico sistema aristotélico de ir asignando las ideas mentales a las imágenes de los objetos del mundo que vamos recabando; adaptando el significado abstracto al terreno marcado por el significado de la imagen, sintetizándose un orden simbólico. Sin embargo, tomando una dirección diametralmente distinta a la de Aristóteles, la nueva interpretación textual que se va a revisar adquiere el vector chomskiano de aceptar como una verdad natural que el texto -una entidad físicamente acabada, pues, una sustancia tangible, empíricamente reconocible- será siempre el resultado de un compendio de interacciones entre las que se hallará codificada, en lo más profundo de su acumulación de enunciados, una estructura lingüística que origina la superficie que queda visible y que resulta comprensible para nuestro ojos y mente. Consecuentemente, el siguiente eslabonamiento de la cadena exegética en dicho modelo se produce al tratar de materializar cada acto interpretativo como un desafío violento, porque su opción será siempre arañar, quebrar y separar todas las unidades jerarquizadas en el texto que tocamos, vemos y leemos, hasta llegar a agarrar esa estructura en lo profundo (el *genotexto* postulado por Julia Kristeva²⁶⁵). Al hacerlo, se habrá logrado intervenir con efectividad acorde con la aspiración de restituir el entroncamiento pendiente con la superestructura, así como habrá exigido presuponer y demostrar que hay siempre una contradicción inconsciente entre el *genotexto* y el escaparate reconocible en la superficie (el *fenotexto*). En suma, al culminar la restitución, se logra transformar el modo en que tuvo lugar la recepción de la obra en el inicio. He aquí resumido el método *vertical de profundidad* de la textualidad, opuesto al método *horizontal* de categoría *molecular*, que recoge la aportación de otro de los teóricos predilectos de Jameson: Roland Barthes.

El arco que estructura el método de Barthes -la noción de código²⁶⁶- se compone de tomar los textos literarios como una sucesión continuada de oraciones o enunciados,

²⁶⁵ Véase Julia Kristeva. *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Éditions du Seuil, Paris, 1974.

²⁶⁶ Jameson se examina a sí mismo a la vez que al propio Barthes, para tener claras las implicaciones y matices de la noción aludida, distinguiendo dos usos de la palabra “código”: << En el primer uso de la palabra, “código”, en singular, es emparejado con la noción de un mensaje, de modo que el término fuerza al analista a trabajar más diligentemente en la

debiéndose tomar cada línea en consideración para llegar a desocultar la motivación del estilo²⁶⁷. Jameson destila los cinco códigos²⁶⁸ fundamentales de la narratividad identificados por Barthes, quien además probó a simplificarlos en las tres posibilidades más recurrentes: (i) El Código de la Persona. (ii) El Código del Conocimiento. Y (iii), el Código del Símbolo. Todos ellos, como señala Jameson, son “*índices*”, es decir, “*mensajes taquigráficos suplementarios tomados de un conjunto más básico de actitudes culturales compartidas que nos permiten descifrarlo*”²⁶⁹. Jameson alude al ejemplo barthesiano sobre los cuatro teléfonos del escritorio de James Bond como “*índice de la tecnología burocrática avanzada*”. Así que, siguiendo el mismo esquema, se podría acoplar ese mismo índice cuando se representan las “WarRooms” en los filmes estadounidenses del género de acción y ciencia ficción (especialmente desde los años ochenta en adelante), con la sala de control militarizada repleta de gigantescas pantallas y largas consolas informatizadas monitorizando globalmente todo el espacio del “Imperio”, lo que permitiría acuñar el *índice de la tecnología de vigilancia contraterrorista del Estado social posmoderno* que estaría, como lugar común de la cultura occidental tardocapitalista, dentro del Código del Conocimiento (convencionalmente ideológico). Si tomamos ahora el sema del Código de la Persona, enfocada sobre la taquigrafía caracterológica de un personaje, podríamos tomar la escritura cinematográfica de los thrillers de Michael Mann como ejemplo, atendiendo a los índices de personalidad que utiliza este director y guionista para representar a sus personajes: son poco habladores y usan generalmente enunciados muy breves para expresar sus pensamientos centralmente verbales. Viven en casas aisladas, escrupulosamente vacías de muebles y de otros productos de consumo, y casi siempre están ubicadas cerca del mar, proliferando los planos denotativos de inmersiones subjetivas de la mirada de un personaje en el infinito horizonte marítimo (este sema sería colindante, como signo psicoanalítico, con el Código del Símbolo). Otra cadena de este índice de personalidad tiene que ver con los movimientos corporales que evalúan el “valor” de los personajes (ya sean policías o delincuentes), así, todos los gestos son

definición de las afinidades estructurales entre el tipo de mensaje emitido y el sistema de signos o código a través del cual es expresado. El otro uso es distinto, puesto que subraya la multiplicidad de los diferentes códigos, o subcódigos, que funcionan en una acción comunicativa determinada. >>. Jameson, op. cit., p. 49.

²⁶⁷ Lo que se observa nítidamente en la obra *Sarrasine* de Barthes.

²⁶⁸ << *La concurrencia de las voces (de los códigos) devine escritura, espacio estereográfico, donde se cruzan los cinco códigos, las cinco voces: Voz de la Empiria (los proairetismos), Voz de la Persona (los semas), Voz de la Ciencia (los códigos culturales), Voz de la Verdad (los hermeneutismos), Voz del Símbolo. >>. Jameson op. cit., p. 48. Para una explicación en detalle véase Roland Barthes. *S/Z*. Siglo XXI, Madrid, p. 28.*

²⁶⁹ Jameson, *op. cit.*, p. 49.

ostensiblemente enfatizados como el producto de la especialización del trabajo (el modo de sujetar y disparar las armas, realizar vigilancias, planificar robos, entrar en espacios amenazados, forcejear e inmovilizar con técnicas de lucha a los adversarios, y comunicarse con miradas inexpresivas, todos ellos son mensajes taquigráficos para indicar la experiencia y el dominio acumulados en sus vidas, suplementado así el presente con un pasado misterioso y dramático que les ha ido transformando física y psíquicamente). En conclusión, un abordaje horizontal como el expuesto permite realizar un *“inventario de los distintos conceptos convencionales de la experiencia humana operativos en un determinado momento histórico, en una determinada formación social, y en las narrativas que circulan en su interior”*²⁷⁰. De esta reflexión, se puede inferir que el método horizontal-molecular sirve para completar eficazmente al método vertical-profundo-molar, al ser capaz de clasificar e inventariar la variedad de elementos que están presentes en el *fenotexto*. La meticulosidad tan evidente y representativa del hiperrealismo de Mann a la hora de reproducir todos los detalles que después estructuran su narratividad conecta perfectamente con el resto de narrativas ideológicas que acoge el espectador contemporáneo: todas ponen en común las consecuencias para el sujeto individual de la división del trabajo y de la ideología de la profesión vocacional en todos los ámbitos de la producción social.

A partir de aquí, podemos aproximarnos a un factor fundamental, pero anterior a los ya analizados, que repercute en la efectividad de todas las formulaciones ideológicas del capitalismo tardío, y que tiene en la dicotomía entre modernidad versus realismo la representatividad última de todas las contradicciones presentes en ellas. Ese factor es la posición central del individuo en el primer término del escenario: él se convierte en protagonista e intérprete del mundo desde sí mismo (he aquí resumida el arranque de *“la lógica de la economía y la práctica política burguesa”*²⁷¹). La consecuencia inmediata es la adecuación de la dominación del mundo físico a sus propias necesidades, deseos y elecciones, y, por lo tanto, la naturaleza se va evaporando al mismo ritmo que lo exigen sus propios juicios, o, dicho de otra manera, *“cuando más se reduce el mundo a los criterios subjetivos, más rápidamente comienza este sujeto tan privilegiado a socavar las mismas condiciones objetivas de su propia posición de preeminencia”*²⁷². Lo que desemboca en la urgencia de

²⁷⁰ Ibídem, p. 58.

²⁷¹ Terry Eagleton. *La estética como ideología*. Trotta, Madrid, 2006, p. 127.

²⁷² Ibídem, p. 128.

lograr que la subjetividad se transforme en algo sólido, en un fenómeno empírico. Jameson confirma este diagnóstico del siguiente modo:

*Debemos reflexionar sobre la anomalía de que es sólo en el entorno más completamente humanizado, aquel que encarna de un modo más pleno y evidente el producto final del trabajo humano, donde la vida se vuelve carente de sentido; y de que esa desesperación existencial se manifiesta en primer lugar como tal de un modo directamente proporcional a la eliminación de la naturaleza, de lo no-humano o anti-humano, al creciente retroceso de todo lo que amenaza la vida humana y la perspectiva de un control sin límites sobre el universo externo.*²⁷³

En consecuencia, se inicia un programa de entrenamiento cultural y psíquico de todas las personas que habían pertenecido a otras formaciones sociales diferentes del capitalismo, un entrenamiento que, como veremos enseguida, sigue estando presente en nuestros días, y que siempre ha tenido que ver con la negación imaginaria del nuevo régimen de producción económico y de las relaciones sociales de producción que impone en el resto de las dimensiones culturales. La negación comienza con que el arte haya podido dirigirse hacia la abstracción como rebeldía o resistencia ante la dominación del racionalismo, la medición intrusiva de la productividad, la estructuración sin límites del “Big Data” para el comercio, y la imagen en alta definición. Todos estos ejemplos forman parte de la regla de oro del progreso postindustrial, donde todo es medible y debe tener un valor de cambio asignado pero es que, además, va a llegar a demandar un artefacto de nueva creación: el valor emocional de la mercancía. Anteriormente a esta exigencia, resultaba que lo arcaico, lo primitivo, lo esencial, lo sentimental o lo afectivo venían a ser las tácticas elegidas como compensaciones utópicas, es decir, como acciones de hecho que negaban la valorización de la vida en los términos de su mercantilización, pero evidentemente se trataba de una negación que se realizó como un vehículo de salida para el deseo reprimido, pues, imaginativamente. Precisamente,

²⁷³ Fredric Jameson. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Visor, Madrid, 1989, p. 203.

Jameson, al realizar su lectura “particular” de la obra de Conrad, la identifica como portadora de una nueva creencia (esto es: transmisora de la idea de que la percepción del mundo es el medio principal para llegar a experimentarlo de una forma plena y auténtica). Sin duda, se trató de una operación totalmente discrepante con lo que había sido considerado culturalmente válido para la vida social del siglo XVIII. Jameson, historizante en ambición, reconecta el sentido político de aquella creencia con la que sería su *primera mutación* en la forma de los movimientos contraculturales de los años sesenta²⁷⁴. Y más todavía, sigue siendo, hoy por hoy, parte del aparato ideológico que impulsa el consumo de productos a escala global, pero ahora, en su *segunda mutación*, con el índice añadido de los signos que debe incorporar el objeto para proporcionar algo “vivo” como analogía de “emoción”, de tal modo que la experiencia de la realidad del mundo en el orden de producción capitalista tiene lugar de un modo cosificado mediante la adquisición y posesión de mercancías con la propiedad del “encantamiento” que es incorporado para que el sujeto pueda acceder artificial e imaginariamente a *lo vivido*.

Por otro lado, el desarrollo de la subjetividad de la burguesía tiene mucho que ver con el desarrollo puramente formal del juicio moral diseñado por Kant, para quien la libertad y la racionalidad (las dos sustancias que forman al sujeto) constituyen la *subjetividad libre* como un hecho nouménico²⁷⁵ (opuesto a lo fenoménico). Lo que implica que el sujeto es un sujeto libre en su existencia en el mundo real pese a que luego todos los sujetos se encuentren “esclavizados por la Naturaleza a leyes que no tienen ninguna relación con su espíritu”²⁷⁶. En Marx, el momento de esclavitud kantiano fue representado en su concepto de “segunda naturaleza”, es decir, el inyector de la secuencia de contrarios: la modernización de la máquina y el permanente avance tecnológico versus los aumentos de la explotación (más horas de trabajo), de la obsolescencia de la mano de obra (el paro de la mano de obra sustituida) y del agotamiento de los recursos de la naturaleza (el encarecimiento en los precios

²⁷⁴ Ibídem, p. 191.

²⁷⁵ El concepto kantiano de lo nouménico es un límite de nuestro conocimiento (pues se considera nómeno a la “cosa en sí”, y como tal es incognoscible e inabordable para el hombre. Es aquello que está *tras los muros* del conocimiento posible): << (...) *el mundo es indistintamente puro y nouménico: puro, porque los límites del mundo son previos a toda proposición de la ciencia natural, no pueden decirse; nouménico, porque es “mi” mundo, “sentido”, “mostrado” y no dicho.* >>. Véase Armando Segura. *Emmanuel. Principia Philosophica*. Encuentro, Madrid, 1982. p. 137. En síntesis, el sujeto moral se desarrolla en la esfera de lo inteligible antes que en la esfera material; aunque “*debe esforzarse de un modo misterioso por materializar sus valores en el mundo real*”.

²⁷⁶ Eagleton, *op. cit.*, p. 137.

de productos orgánicos de primera necesidad para unos y, directamente, la privación y la desnutrición para otros); el industrialismo versus el decrecimiento de los descubrimientos científicos al servicio de la ciencia “sin ánimo de lucro” (el condicionamiento de los descubrimientos por medio de la leyes sobre patentes y propiedad industrial, el reclutamiento de los mejores científicos del mundo por parte de las grandes empresas monopolistas con intereses para controlar el ritmo de experimentación científica acorde con sus objetivos de ventas en el mercado, o el encarecimiento material para poder realizar procesos de investigación sofisticados como límite para las instituciones públicas), pues, en palabras de Marx, “*toda nuestra inventiva y nuestros progresos parecen resolverse en que las fuerzas materiales aparezcan dotadas de vida intelectual, y en que la vida humana se idiotice en una fuerza material*”²⁷⁷. La “*segunda naturaleza*” se sustancia en el tejido de relaciones sociales que recubre al fenómeno tan extraño de que la libertad exista en tales condiciones (*debemos ser “puramente” libres pese a que en la vida práctica neguemos esa libertad*). Kant pudo equivocarse en su fundamentalismo de equiparar la moral con la estética, pues se inclinó a pensar que el mundo nouménico y el mundo fenoménico eran dimensiones absolutamente inconexas, irreconciliables, autónomas y diferenciadas entre sí, en vez de admitir que se trata, más bien, de un devenir basado en “*la intersección aporética de ambos, donde la ceguera y la intuición, la emancipación y el sometimiento, son mutuamente constitutivos*”²⁷⁸. La tensión subyacente se produce por el hecho de que cualquiera debe comportarse de un modo determinado por la simple razón de que debe hacerlo. Así, al desplazar al modelo moral anterior o pre-burgués (donde el sujeto actuaba moralmente en función de su posición en la estructura social, a partir de la cual se organizaba el marco normativo de derechos y deberes del sujeto en relación con la función social reconocida para cada clase), y precipitar un modelo ético que concibe al individuo anteriormente a sus relaciones sociales (contenidos por su condición de ser humano y no de sujeto histórico con valor social), ha dado lugar a que todos los textos, todas las obras de arte, sean moldeadas según una propuesta ideológica que deberá procurar la armonización de aquellos con ese valor ético dado para todos. Se trata así de un aparato de estrés para la subjetividad, en el sentido de que debe superar las contradicciones de la negación de libertad y lo hace, precisamente, mediante el uso de la ideología para realizar la representación del mundo disimuladamente, es decir, sin que se note

²⁷⁷ Karl Marx. *The People's Paper* (19 de abril de 1856), citado en *Ibíd.*, pp. 137-138.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 138.

la poca influencia que recibe la esfera fenoménica de la esfera nouménica²⁷⁹, así como la enorme distancia que hay establecida entre ambos perímetros.

Este recorrido nos lleva de nuevo a la noción de *ideologema* de Jameson, en el sentido de que podía manifestarse como una protonarración o fantasía de clase sobre los personajes colectivos (“*que son las clases en oposición*”²⁸⁰), consiguientemente se trataría de una manifestación del estrés que padece la subjetividad libre motivado, en cierto modo, por el *imaginario kantiano*. Por ejemplo, en la versión de Steven Spielberg de *La guerra de los mundos* (2004), el *ideologema* se construye dentro del marco político post 11 de septiembre: la amenaza de lo que es extraño o “civilizatoriamente” diferente queda representado como un sistema cerrado al diálogo y al intercambio racional, de modo que el fin último de los “conquistadores” (que, además, habían implantado previamente su armamento en el interior del territorio –en las profundidades de la corteza terrestre- fruto de una planificación a largo plazo, asimilando las características de la conspiración profética) se expresa con la forma de la exterminación, en este caso del estilo de vida y de la realidad física de Estados Unidos (extendida a través de descripciones arquetípicas sobre la organización del trabajo, el sentido de comunidad, el matrimonio y la paternidad). Una composición de instituciones y funciones de socialización que pese al estado de crisis o decadencia que reflejan, “deben” siempre resistir, sobreponerse para restituir el significado de libertad con aquello que está legitimando una acción como moral, es decir, su acomodo voluntario como ley universal. El *ideologema* permite acortar la distancia entre la ley universal y la negación de libertad del mundo real; así es como se justifica la otra lucha formal (más allá de la pura supervivencia) que realiza el personaje principal de *La Guerra de los Mundos*: el uso de la fuerza es un medio moralmente apto siempre que su motivación sea proteger y recuperar el estado de las cosas hasta su estadio puro originario (opuesto al caos y la anomía). Por supuesto que Jameson está asumiendo un principio fundamental de las investigaciones de Medvedev y Bajtin²⁸¹, puesto que la base del *ideologema* no está compuesta por otro elemento que no sea el contenido en sí, que a su vez es inseparable de la clase social que lo produce (“*revela la interrelación entre el*

²⁷⁹ << (...) la esfera nouménica de Kant corre precisamente el peligro de no ser plausible. Si bien protege del mercado la dignidad moral, lo logra solo a costa de llevársela tan lejos que acaba quedando fuera del alcance de nuestra vista. La libertad es la esencia de todo, más de una manera tan profunda que no hay un lugar empírico en el que encontrarla. >>. Ibídem, p. 141.

²⁸⁰ Jameson, *op. cit.*, p. 71.

²⁸¹ Véase Mijail Bajtin y Pavel N. Medvedev. *El método formal en los estudios literarios*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

horizonte ideológico reflejado y la estructura artística”²⁸²). La conciencia de clase, como voz colectiva, queda impresa en las posibilidades internas del texto, en su estilización como el producto neto definitivo al término de todas las operaciones cognitivas, estéticas, políticas y morales. Por consiguiente, ideológicamente el filme de Spielberg no solo rezuma el deseo del autor de mostrar su estado de ansiedad por la amenaza del terrorismo tras la traumática experiencia de los atentados contra Nueva York y Washington de 2001²⁸³, además está transmitiendo todo el horizonte ideológico de su clase social, reconstruyendo el modo en que esta articula los enunciados (en forma de recreaciones visuales) con los que percibe la realidad (como es evidente, en el filme, no existe una demanda social colectivizada para transformar la sociedad en otra diferente, bien al contrario, la prueba o el sacrificio épico al que se enfrentan los protagonistas y el conjunto de ciudadanos estadounidenses evocados sirve como excusa para activar el proceso catártico con el que eliminar la crisis inicial de la familia y de las tensiones materiales y psíquicas de la comunidad proletaria a la que pertenecen. Todo queda reducido a un proceso de auto-recuperación interna del sujeto; un “autodescubrimiento” de influencia emersoniana). La manera discursiva que tiene el intérprete a la hora de confrontar con la voz monológica, unitaria o de autoridad del autor (que es la impronta habitual de Spielberg) pasa por erosionarla mediante el uso de estrategias que permitan contextualizarla dentro de un coro formado por otras “voces”. No obstante, partiendo de que la conciencia de Spielberg puede que sea algo pobre por el entorno ideológico que lo rodea (lo que únicamente quiere decir que tiene limitado el número de *géneros internos*²⁸⁴ con los que es capaz de percibir el mundo) y dejando aparcada la opción de la parodia para desmitificar sus postulados, surge la idoneidad del concepto de *cronotopo*

²⁸² Iris M. Zavala. *La posmodernidad y Mijail Bajtin*. Una poética dialógica. Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 66.

²⁸³ Véase el documental “*Hollywood between Paranoia and Sci-Fi. The Power of Myth*” (2011), dirigido y producido por Clara Kuperberg y Julia Kuperberg.

²⁸⁴ << *Pensamos y conceptualizamos en enunciados, complejos completo en sí mismos. Como sabemos, los enunciados no pueden entenderse como totalidades lingüísticas, y sus formas no son sintácticas. Estos actos internos integrales y materialmente expresados de la orientación del ser humano en la realidad y la forma de estos actos son muy importantes. Se podría decir que la conciencia humana tiene una serie de géneros internos para percibir y conceptualizar la realidad. Una conciencia es más rica o pobre en géneros a causa de su entorno ideológico.* >> . Véase Bajtin y Medvedev, *op. cit.*, p. 34. Esos géneros internos serían la suma de la voz individual del autor más la influencia de las voces externas que completan su horizonte ideológico. Zavala califica a los *géneros internos* como una versión paralela, pero interna, de la historia y de la dinámica de la cultura: << (...) *que se repiensa y reproduce socialmente, se articula y se rearticula en vastos coros y formas como producto del desarrollo de la humanidad.* >>. Zavala, *op. cit.*, p. 65.

(indicadores espacio-temporales para representar al ser humano en los textos): la suma total de los *índices* acumulados en las representaciones de la ciudad y del hogar occidental con la que los textos cinematográficos estadounidenses han terminado por absorber y estilizar en sus argumentos y en su *puesta-en-escena* todas las consecuencias geopolíticas de las guerras de Afganistán e Irak a partir de 2003²⁸⁵.

Otro ejemplo de mayor implicación para continuar analizando el concepto y estructura de la ideología sería su desarrollo en la teología cristiana (que resulta ser otro de los marcos de influencia principales en el pensamiento utópico de Jameson). El punto de partida es cobrar conciencia de cómo la ideología cristiana produce al sujeto individual (Yo), que forma parte de la multitud de individuos que forman la humanidad, con el objetivo de demostrar al “*Sujeto Único, Absoluto*”. Su fuerza de raíz tiene lugar mediante la configuración de una figura retórica cuya plasmación ficticia, histórica y poética queda comprendida en los textos de la Biblia, así como en sus rituales, ceremonias y prácticas. Esta figura retórica articula su mensaje político “apelando” a cada individuo (llamándolo por su nombre), el cual adquiere así la certeza de su propia identidad personal y de su existencia particular en el mundo²⁸⁶. Althusser considera que la norma que legitima todo el proceso idealista cristiano reside en que todos los sujetos aceptan la condición absoluta de la existencia de Dios, articulándose la interpelación directa entre el Sujeto Absoluto, que es Dios, y el resto de sujetos individuales, es decir, el resto de nosotros. Así es como “nosotros” somos *sujetos del Sujeto*, o de Dios (el que cognitivamente se siente apelado por Dios resultará que está “*sujeto por el Sujeto y*

²⁸⁵ Algunos ejemplos de contenidos recurrentes que conformarían el horizonte del *cronotopo* serían los siguientes: la vigilancia integral de lo público y privado junto a la cesión voluntaria de las libertades individuales para aumentar la seguridad de la nación, la ausencia radical de debates de ideas e intercambios de opiniones sobre cuestiones de política, arte o literatura en las escenas costumbristas de familias, amigos y compañeros de trabajo, la incorporación de nuevos “villanos” en la forma de periodistas tramposos y falsificadores de información pertenecientes a medios digitales, la exaltación de la necesidad de que las fuerzas especiales del ejército ejecuten operaciones encubiertas en países extranjeros apoyados por el uso de drones, la corrupción de políticos adinerados combinada casi siempre con conductas sexuales opuestas a la monogamia o bien sadomasoquistas o bisexuales, etcétera.

²⁸⁶ <<La ideología religiosa cristiana dice poco más o menos lo que sigue: Yo me dirijo a ti, individuo llamado Pedro (todo individuo es llamado por su nombre, en sentido pasivo, y nunca es él mismo quien se da su Nombre), para decirte que Dios existe y que tú le debes rendir cuentas. Agrega: es Dios quien se dirige a ti por intermedio de mi voz (ya que la Escritura ha recogido la palabra de Dios, la Tradición la ha transmitido, la Infalibilidad Pontificia la fija para siempre en sus puntos “delicados”). Dice: he aquí quién eres tú; ¡tú eres Pedro! ¡He aquí cuál es tu origen, has sido creado por Dios por la eternidad, aunque hayas nacido en 1920 después de Jesucristo! >>. Althusser, *op. cit.*, p. 58.

*sometido al Sujeto*²⁸⁷). El esquema althusseriano, común para todos los órdenes ideológicos (ya sea el moral, el político, el estético o el jurídico) y que se forma con gran claridad en el foco religioso del cristianismo, se resume del siguiente modo:

- (i) La estructura de toda ideología es “*especular*”.
- (ii) Toda ideología tiene una organización jerárquica centralizada.
- (iii) El Sujeto que ocupa el *Centro* apela a la infinitud de sujetos.
- (iv) Los sujetos se ven reflejados en el Sujeto, y así contemplan su propia imagen en el presente y en el futuro.

Este esquema ideológico, incluido en el desarrollo del cristianismo primitivo, suele partir de una posición de opresión o debilidad de una clase social, hasta que esa clase logra llegar a una posición de poder o de correlación dominante de fuerzas con respecto al resto con las que se encuentra en conflicto. Por supuesto que cuando la ideología de esta clase social llega al poder va a tratar de reproducir y mantener su horizonte ideológico mediante la apropiación de los Aparatos (“*Ideológicos*”) del Estado social, y después realmente serán estos Aparatos los que realizarán en la práctica la función de socialización del orden productivo. Sin embargo, he aquí un ingrediente que se analizará a continuación, la ideología no tiene su origen en los Aparatos, sino en la lucha de clases que va construyendo históricamente la conciencia de clase:

*La ideología que una clase en el poder convierte en dominante en sus Aparatos Ideológicos de Estado, se realiza en esos Aparatos Ideológicos del Estado, pero los desborda, pues viene de otra parte; también la ideología que una clase dominada consigue defender en y contra tales Aparatos Ideológicos del Estado los desborda, pues viene de otra parte*²⁸⁸.

²⁸⁷ Ibídem, p. 60.

²⁸⁸ Ibídem, p. 66.

El enigmático enunciado de “*viene de otra parte*” nos lleva a confrontar con uno de los principales problemas teológicos: cómo se puede distinguir entre “la Palabra de Dios” y la palabra humana (he aquí de nuevo otra forma de relación ideológica de sustitución entre la Palabra del Sujeto, que define el interés absoluto -especular de la clase dominante-, y la palabra de la infinitud de sujetos, que define los propios intereses de cada clase dominada). Richard Niebuhr en su obra *Christ and Culture*²⁸⁹, proporciona una serie de pistas para comenzar a entender la naturaleza de la cuestión. Por ejemplo, desde su prisma como teólogo, subrayando que la revelación divina que se produce mediante la existencia de la figura de Jesús, como acontecimiento universal, trasciende las limitaciones de la historia. Por su parte, el discurso de los hombres para describir tal revelación divina está profundamente condicionado por las relaciones sociales, culturales y políticas de los momentos históricos en los que aquel se va bosquejando. Por ello, se preocupa por diferenciar hasta cinco comportamientos paradigmáticos que la evolución del cristianismo ha ido permutando en relación con la cultura:

- (i) Cristianismo sectario o radicalizado, que concibe la religión como un todo antagónico a la cultura, o dicho de otro modo, la cultura es comprendida como un fenómeno anti-religioso.
- (ii) Cristianismo culturalista, que parte de la conceptualización de Cristo como parte integrante de la cultura, por consiguiente, él mismo es la sustancia de la herencia social que debe ser transmitida y conservada. En tal sentido, no hay tensión entre la empresa de la iglesia y el resto del mundo, ya que se produce una armonización cómoda entre la gracia divina, la ética de la salvación y la política orientada al progreso social (los primeros gnósticos cristianos y el protestantismo cultural del teólogo alemán Albrecht Ritschl²⁹⁰ serían representantes de este prisma).

²⁸⁹ H. Richard Niebuhr. *Christ and Culture*. Harper Torchbooks, New York, 1956, pp. 40-44. Citado en James H. Cone. *God of the Oppressed*. Orbis Books, New York, 1997, pp. 78-79.

²⁹⁰ Véase Albrecht Ritschl. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1900.

- (iii) Cristianismo sintetizador, como representante de una conducta que acepta una relación entre Cristo y la cultura pero siempre en términos de jerarquía del primero sobre el segundo (por lo tanto, Dios queda por encima de la cultura, articulando un sistema de significados a través de ella, siendo Tomás de Aquino uno de sus principales referentes).
- (iv) Cristianismo dualístico, como afirmación paradójica de la relación entre Cristo y la cultura. La contradicción principal se establece en el sentido de que la humanidad está formada por hombres redimidos (por la muerte de Cristo) a la vez que mantienen presente su condición de “culpables del pecado original”. Al mismo tiempo, mantienen que la gracia de Dios también debe ser honrada a través de la obediencia en la cultura en orden a privarles de sufrir una corrupción absoluta del cuerpo y del espíritu (Martín Lutero sería el principal representante de este punto de vista).
- (v) Cristianismo conversor o de conversión, en este caso se define la figura de Cristo como transformadora de la cultura, de modo que esta adquiere un valor esperanzador y netamente positivo. Niebuhr, que se adscribe personalmente a esta variación (que se podría catalogar como una conducta afín, aunque más moderada, al culturalista gnóstico), considera que lo más relevante del prisma conversor es su ambición de dotar a la Creación de un valor de progreso en sí, pues, librada de cualquier tipo de estigmatización debida a la Caída. De modo que el acto creador se convierte en el tema principal de Cristo, aislando de él la idea de castigo y tormento por la vida terrenal (este tipo de cristiano estaría actuando para que el futuro, que sería “divino”, irrumpiera en el presente humano “*transformando la cultura en y para la gloria de Dios*”²⁹¹). Lo que se puede constatar del análisis de esta quinta opción para entender la cuestión ideológica de fondo sería, primero, que nunca se debe perder de vista en el acto interpretativo que la fe humana está relativizada por el contexto cultural y la historicidad, lo que enfatizaría todavía más la separación entre el Sujeto y la

²⁹¹ Cone, *op. cit.*, p. 81.

finitud de los sujetos, y, segundo, que la involucración de la fe en la transformación de la cultura no debe eximir a los sujetos de ser conscientes de sus limitaciones para no confundir sus intereses particulares con la voluntad Absoluta.

El teólogo y filósofo James V. Cone discrepa de la última postura de conversión que Neighbur propugna por dos razones interesantes (i) La figura de Cristo, según Neighbur, no termina de ser asimilada, como punto de arranque para todo su posterior desarrollo, de acuerdo a su identificación mimética con el pobre (bien es cierto que tampoco la excluye, pero lo cierto es que no la explicita y ello lleva a la siguiente consecuencia) (ii) Al no producirse una asimilación entre Cristo y el pobre, no se produce la causalidad para que Cristo sea quien lo libere de su estado de opresión²⁹².

La relación ideológica que reside de manera compartida en el fondo de los cinco comportamientos cristianos descritos (y que, sin duda, unos resultan ser más conservadores y otros más tendentes a la progresión social) en relación a la cultura es que en ninguno de ellos queda realizada una distinción profunda entre la clase que oprime y la clase que es oprimida en relación con el significado de la figura de Cristo. Es por ello que Cone se queja de la equiparación que ha terminado por producirse en el cristianismo para ambos tipos de cultura (la de la clase dominante y la de la clase dominada). Es decir, el punto de arranque del Cristo bíblico surge como oposición política a todas las formas culturales que tenían como origen la manifestación de la esclavitud humana. Es por ello, tal y como apunta Cone, que la función de Cristo para los pobres y los oprimidos es ser el “libertador de la cultura” (de modo que los actos de lucha encaminados a lograr la emancipación se transforman en acontecimientos de “*liberación divina*”²⁹³).

Este breve recorrido por la línea del pensamiento teológico de Neighbur y por la crítica que realiza Cone sobre sus razonamientos²⁹⁴ sirven para estar mejor preparados a la hora de

²⁹² << (...) el Cristo bíblico es primariamente el Libertador de los oprimidos por la esclavitud humana. Él es el Dios de la revelación que viene a hacer libres a los cautivos. >> . Ibídem, p. 82.

²⁹³ Ibídem, p. 83.

²⁹⁴ Para Cone, la pregunta esencial sobre la que los teólogos deben pronunciarse consiste, en el fondo y por delante de todo el resto de factores referentes al desarrollo del dogma, en

analizar el proceso ideológico en el contexto de la narratividad bíblica como un fenómeno histórico de “revelación”. En cierto modo, uno de los principales Aparatos del Estado, que no son las Escrituras solamente sino la interpretación de estas, ha servido para legitimar axiológicamente el propio sentido ontológico de Cristo como un fin de salvación que no coincide primariamente con la liberación de los pobres y de los desposeídos. Ciertamente, como veremos a continuación, la distorsión ideológica del cristianismo comenzó en la época del antiguo Israel, con numerosos hitos entre los siglos XIII y X a.C.²⁹⁵. Precisamente, desde la óptica del materialismo histórico, el giro cultural se fue produciendo a medida que la clase dominante de la sociedad y del estado primitivo de Israel fue reinterpretando a Yahvé (cuyo inicio mítico trasladado en el Éxodo se cerraba performativamente como “aquel que libera al débil”), es decir, cuando pasó a ser adaptado a los intereses de la comunidad más próspera que acaparó todo el poder político. En un sentido particular, la ideología se movería como el punto de vista dominante desde el que narrar la historia de acuerdo a los intereses económicos y sociales de unos pocos (o dicho de otro modo, el significado del lenguaje de Dios se identifica con las aspiraciones de una clase social²⁹⁶), de modo que los pobres y su liberación fueron arrinconados como elementos incidentales o secundarios del mensaje sagrado. Además, el dominio ideológico del mensaje revelado supone un riesgo primeramente para la clase oprimida, ya que comienza a desconfiar de cualquier interpretación alternativa que le suponga un riesgo (por miedo a las consecuencias políticas contenidas en el propio mensaje sagrado mistificado por la clase dominante). Es evidente que la penetración de la ideología en el cristianismo tiende a crear una matriz intelectual que establece que la Verdad debe ser codificada en términos legales y filosóficos, pues, dimensionada mediante un conjunto de abstracciones que estarán al alcance de poder ser modificadas y comunicadas únicamente por “intelectuales” y “profesores” de la Ley, aunque contradigan la narración de los hechos como

examinar la presencia de la lucha de clases en su propia conducta cristiana, esto es, atender a lo que denomina como el “interés social”, que vendría ser el origen que determina la posición tanto ética como mística a la hora de aceptar o no el significado de la verdad revelada como la liberación de los débiles: << (...) la cuestión a la que deben responder los teólogos no es si su teología está determinada por el interés social, sino más bien cuál es para ellos el interés social, ¿el del opresor o el de los oprimidos? >>. Ibídem, p. 87.

²⁹⁵ Véase la obra de Norman K. Gottwald. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Orbis books, New York, 1981.

²⁹⁶ No es discutible que por definición la Biblia es un libro ideológico o que compila una serie de ideologías religiosas, ya que tantos los profetas como Jesús fueron autores literales de la historia para alinear las palabras de Dios con mensajes para emancipar al pobre, de tal modo que fue un “Dios” imaginado que creó, hizo y se reveló por y para el pobre. La conclusión sería causalmente que cualquier teología que niega la conciencia histórica del pobre es en sí una mera ideología.

acontecimientos materiales históricos²⁹⁷. Si analizamos el Éxodo en detalle (1-24), como el relato mítico²⁹⁸ central para el desarrollo del judaísmo y como preámbulo del cristianismo, se observa cómo tuvo lugar una revuelta tanto social como religiosa, de modo que ambas modalidades fueron de la mano en todo momento. El fenómeno social que provocó entre el esclavizado pueblo de Canaán el punto de inflexión definitivo (entendido este como el momento en el cual las clases oprimidas dejaron de conformarse con sus precarias condiciones de existencia, decidiendo abandonar la pasividad física y política) vino determinado por la irrupción de un texto ideológico que narraba la existencia de un Dios (desconocido hasta entonces, y con un nombre singular e inédito) que afirmaba, en boca de un hombre que había recibido su revelación, su voluntad divina de realizar un cambio drástico en la situación material que experimentaba aquel pueblo. La causalidad en este caso fue invocada mediante la presencia de dos premisas históricas simultáneas: (i) Surgió una *nueva religión* que transformó a una clase social oprimida en una clase revolucionaria. (ii) La situación

²⁹⁷ << Para Jesús, la verdad divina no era una ley abstracta sino que la salvación de Dios sucedería como un acontecimiento de la historia. >>. Ibídem, p. 86.

²⁹⁸ Por mito o *mythos* debe entenderse una narración, una trama o un relato que, pudiendo tener reminiscencias históricas, utiliza los medios de la imaginación y el lenguaje para alejarse intencionadamente de los hechos tal y como fueron, buscando como fin último significar y comunicar un mensaje de un modo muy concreto y específico. La estructura mítica, al ser equivalente a la estructura narrativa como secuencia verbal, seguirá existiendo haya o no “verdad” en el mito. El mito, además de su función primaria de unir palabras y construir enunciados con un determinado orden, adquiere una función secundaria o social con alcance político, puesto que persigue manifestar expresivamente ciertas ideas y hechos que la sociedad debe obligatoriamente conocer. Precisamente, la diferencia entre el mito y el cuento popular radica, como muestra Frye, en que el segundo es “*un relato de entretenimiento*” con objetivos menos importantes, mientras que el primero aspira a adquirir el grado de lo “sagrado”, razón por la que se asocia con una revelación divina, cobrando así una licencia de verdad indiscutible durante mucho más tiempo que cualquier tipo de relato profano. Bien es cierto que el quid de la pregunta fundamental para antropólogos, historiadores y críticos literarios versa sobre cuál es el origen o la causa primigenia de los mitos. Si el mito no es creado arbitrariamente por el hombre, puede suceder que en primer lugar derive de un inconsciente colectivo primitivo, como argumentó Jung. Lo curioso es que determinados sucesos de la naturaleza suelen ser una oportunidad para relatar o crear un mito (una inundación, un terremoto, un incendio, un huracán, una irrupción volcánica o una plaga) pero no son su causa. La clave radica en que la misión del mito “es trazar una circunferencia alrededor de una comunidad humana y mirar hacia el interior de esa comunidad, no investigar los mecanismo de la naturaleza”, de un modo más poético puede igualmente deducirse que el mito es una “*forma primitiva de ciencia*”. Véase Northrop Frye. *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 62. Véanse también para profundizar en las teorías racionalistas y psicoanalíticas sobre las causas de los mitos de la Biblia las obras de J. G. Frazer. *Folklore in the Old Testament*. Macmillan & Co., London, 1918. Y de Geza Roheim. *The Gates of the Dream*. The University of California Press, Los Angeles, 1952.

material de explotación hubo llegado a tal grado de intensidad que la clase explotada estuvo lista para recibir la *nueva religión* que les impulsó a transformar su sistema de creencias para dar la vuelta a la historia (independientemente de si podemos calibrar algunos paralelismos con sucesos parecidos en otras épocas como en la Edad Media y en los tiempos de la modernidad, lo cierto es que la herencia social del Éxodo solo puede comprenderse a partir de asimilarla como la crónica de “*la primera revolución sociopolítica de la historia del mundo determinada ideológicamente*”²⁹⁹). Ciertamente, un período histórico formativo, por definición, viene a ser aquel que es concernido para “romper” con el estado de las cosas que le son contemporáneas y que fueron heredadas del pasado, en gran parte porque el presente resulta intolerable y plenamente insatisfactorio, pero lo que resulta más importante todavía para que se acepte la interpelación de ruptura viene por la aparición de una visión emancipadora y de una convicción colectiva, ambas legitimadas socialmente, para resolver con que el cambio no solo resulta ser el signo de un estado “mejor” de las cosas, sino que el cambio es necesario e inaplazable. Indudablemente, los movimientos sociales surgidos del “descontento” con lo dado han proliferado reiteradamente en el desarrollo histórico de la humanidad, pero qué raro resulta que estos movimientos, que conllevan rupturas creativas con la tradición, logren sobrevivir, desarrollarse y mutar durante siglos gracias a una expansión masiva de su ideología, bajo la cual se estructura una unidad social capaz de ensamblar a todas las tradiciones anteriores pese a no haber existido con anterioridad, en tal sentido “*el primero de tales movimientos que logró sobrevivir fue el bíblico*”³⁰⁰. No obstante, si se admite la determinación ideológica de esta “nueva” religión, resulta necesario reanalizar cuál es el origen de lo religioso bajo la directiva del materialismo histórico. Para Marx, antes de la emergencia de las relaciones de clase como forma social para controlar los medios de producción no existió la religión. Si en la prehistoria esto fue así o no resulta difícilmente demostrable para los historiadores (los descubrimientos arqueológicos de la segunda mitad del siglo XX han venido, si acaso a corroborar indirectamente la tesis de Marx de que existían unas relaciones sociales tendentes a una cierta jerarquización dentro de las comunidades o tribus primitivas que tuvieron que ver con valorizar a los miembros que tenían el conocimiento y la destreza para construir los artefactos para la reproducción de la vida material, pero la religión hipotética de aquellos momentos de la Edad de Piedra

²⁹⁹ Jan Dus. “*Moses or Joshua? On the problem of the Founder of the Israelite Religion*” en *Radical Religion Reader*, Berkeley, 1976, p. 28.

³⁰⁰ George E. Mendenhall. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, p. 12.

probablemente, con los datos actuales, nunca pasó de creencias difusas en espíritus y en sobrevivir a la muerte³⁰¹). La observación de Marx sobre las religiones se centró en el judaísmo y el cristianismo. Su particular “fe”³⁰² tenía que ver con la hipótesis de que las religiones desaparecerán bajo otras nuevas formas de relaciones sociales que tendrán lugar en el futuro. La premisa para creer en el advenimiento de este proceso era concebir a la religión únicamente como una forma de justificar los intereses de clase (ya fueran los opresores o los oprimidos), luego la negación última de la lucha de clases conllevaría la liquidación definitiva de la religión. La antítesis a su posición sería admitir que la religión es la expresión de una forma de conciencia primitiva que fue anterior a la resultante de la estratificación en clases sociales. Si negamos partes de ambas, una síntesis combinatoria diferente podría englobar a una conciencia religiosa en la que las personas no estarían reificando su propia existencia individual, puesto que al ser anterior a la sublimación distorsionadora que acompaña a la

³⁰¹ Gottwald, *op. cit.*, p. 636. Véase también Grahame Clark. *Archaeology and Society: Reconstructing the Prehistoric Past*. Methuen & Co., London, 1957, pp. 232-235.

³⁰² La palabra “fe” es importante aclararla con exactitud. En referencia a esta investigación deben considerarse dos comportamientos culturales diferenciados aunque complementarios que surgen en función de ella. El primero sería un nivel de conducta derivado de la “fe profesada”, entendida como aquello que afirmamos que creemos y que pensamos que creemos. Este tipo de profesión es una prueba de adscripción a un credo o a un discurso político o moral. De la observación de esta fe se puede después distinguir después si nuestras ideas y nuestros actos concuerdan o no o en qué medida (aquí estaría apelada la debilidad humana para extrapolar la teoría pura del deber moral a la práctica social). El segundo comportamiento tendría que ver con la propiedad especular que tiene la “fe profesada”, es decir, el deber a ella implica agresividad hacia el otro, rechazando la pasividad y, especialmente, buscando eliminar de la mente las dudas o los juicios críticos que ponen en entredicho su creencia. Ahora bien, este razonamiento no implica consecuentemente que el actor opuesto a la “fe” sea la “duda”, sino que, en realidad, el opuesto a la “fe” es la insensibilidad cognitiva hacia cómo suceden las cosas realmente. En este contexto, Frye establece la importancia de una pregunta existencial para superar ese estado de cierre mental: << ¿Qué nos habla desde más allá de nuestra propia muerte? >>. Frye, *op. cit.*, p. 258. En cualquier caso, al aludir a la “fe” de Marx, resulta conveniente mencionar la aportación de N. P. Jacobson cuando identificó la noción de trascendencia tan clara que tuvo Marx en relación a su visión del hombre, en el sentido de que tuvo bien presente que pese a que este podía moverse con un cierto grado de libertad en un momento de su devenir por el drama cultural de la sociedad, era evidente que siempre sería incapaz de controlar el conjunto del proceso social como totalidad, teniendo que confrontar permanentemente con contingencias, nuevos obstáculos y novedades, en suma, un proceso sin cerrar. En cierto modo, el punto de vista de Marx coincide con el naturalismo religioso y con la propuesta posterior de E. Bloch, ya que todos comparten una orientación hacia el futuro basada en la idea de un cambio positivo, que es tanto utópica como posible, descartando únicamente la existencia de una deidad mítica superior. Véanse N. P. Jacobson. “*Marxism and Religious Naturalism*”. *Journal of Religion*, Vol. 29, The University of Chicago Press, 1949, pp. 95-113. Y Ernst Bloch. *El ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*. Taurus, Madrid, 1983.

división de clases pudiera darse que tal tipo de conciencia religiosa continuara sin límites en el futuro de la historia³⁰³.

Pero volviendo al comentario sobre el origen de la religión, la tesis original de Marx nunca aceptó ciertos planteamientos con los que reiteradamente se le quiso vincular, relativos básicamente a la explicación de la motivación “compensatoria” (es decir, conectar el surgimiento de la necesidad religiosa como un modo de compensar la escasez de alimentos, por lo tanto, tratar de reducir la necesidad de su aparición con un propósito principal de consuelo³⁰⁴). Los factores materiales que Marx³⁰⁵ asoció para el surgimiento de la cultura religiosa nunca estuvieron asociados al grado de escasez natural de ciertos bienes o a los límites intrínsecos de la evolución tecnológica de cada período histórico, sino a los procesos monopólicos por los que un determinado grupo social llegaba a controlar lo que estaba disponible, con el objeto de privar o racionar la producción para unos y acumular el excedente

³⁰³ En cierto modo se trata de aceptar la presencia histórica de una conciencia religiosa comparable en atributos a los que han sido codificados como partes integrantes tanto de la “conciencia socialista” como de la conciencia propia del “naturalismo religioso”. Véase Gottwald, *op. cit.*, p. 637.

³⁰⁴ En sus investigaciones, Guy E. Swanson ha demostrado que las sociedades primitivas que desarrollaron creencias monoteístas o, al menos, en las sociedades en las que predominó la influencia de una o dos deidades sobre el resto, resultaron ser organizaciones sociales económicamente autosuficientes basadas en una producción agrícola avanzada que generaba súper-plus para los integrantes de la comunidad o tribu (de este modo queda desacreditada la teoría del consuelo como explicación integral). Véase Guy E. Swanson. *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor Paperback & The Michigan University Press, Detroit, 1964, pp. 177-178.

³⁰⁵ Marx, en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, sostiene contundentemente que la religión es: << (...) la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que lo consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual. >>. Véase Karl Marx. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-Textos, Valencia, 2014, pp. 42-43. La trascendencia que estaba designando Marx, en línea con los planteamientos de las interpretaciones de Jacobson y Bloch ya comentadas, aludía a que la superación de la religión era necesariamente un signo de la superación de la ideología que surge de la lucha de clases, esto es, superarla representaría para “el pueblo” la exigencia de abandonar las ilusiones, es decir, que “el pueblo” “abandone un estado de cosas que las necesita”. En una última instancia, la crítica de Marx a la religión formaba parte de una secuencia catártica para desengañar al hombre, pues, “para que piense, actúe, de forma a su realidad como hombre desengañado que entra en razón”. Este fin último exigía desentrañar la verdad tal y como es en el mundo material. Como completó Bloch: << La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, como el espíritu de una situación sin espíritu. >>. Bloch, *op. cit.*, p. 96.

para ellos. Consecuentemente, la mistificación ideológica del proceso religioso tenía como fin último la justificación de la estratificación en clases sociales. Esta tesis es avalada por el estudio de Guy Swanson sobre la evolución de los dioses en las sociedades primitivas. De modo que la tendencia histórica de conversión de las religiones politeístas en monoteístas tuvo causas eminentemente políticas, vinculadas a mediar los propósitos de ejercer la soberanía del poder por parte de ciertos grupos sociales sobre otros (lo que implicó que, con el objeto de “suavizar” los desacuerdos dentro de los sub-grupos y con otros grupos, fuese utilizada la figura retórica de un Dios único para legitimar la supremacía de un modelo interno de organización de la sociedad y de cómo debían ser las relaciones sociales en ella³⁰⁶).

Retomando la aproximación al Éxodo como un relato mítico revolucionario, la utilización del lenguaje con un propósito fundamentalmente ideológico es palpable por el énfasis que se hace ya no en que Yahvé sea el único Dios verdadero, sino que todo el resto de dioses son “falsos”. Este matiz es profundamente relevante porque inoculó un elemento sospechoso en la teoría revolucionaria, el hereje³⁰⁷, así como impidió, primero, la posibilidad de que el judaísmo, el Islam y el cristianismo pudieran tender culturalmente hacia el sintoísmo y, segundo, perfiló su esencia ideológica definitiva en la forma de transmitir que el mundo nunca podrá comenzar a funcionar correctamente (de acuerdo a la revelación divina) hasta que toda la humanidad se unifique bajo la creencia en la supremacía de su respectivo Dios y ajuste la conducta moral y la organización social de acuerdo a la interpretación que cada uno de ellos realiza del relato religioso (en esta presunción reside la expectativa de

³⁰⁶ Así es como la blasfemia y la traición llegaron a ser palabras con el mismo significado: blasfemar contra un dios se transformó en una expresión literal de la voluntad de destruir la sociedad, del mismo modo que no respetar obedientemente las normas de la sociedad equivalió a deshonorar o violar las doctrinas enseñadas por Dios. Véase Gottwald, *op. cit.*, p. 640.

³⁰⁷ Frye llega a igualar hasta un punto importante las características revolucionarias contenidas en el Islam, en el cristianismo y en el marxismo con los elementos similares que están presentes en la tradición bíblica. Así, estaríamos identificando cuatro cualidades comunes: (i) La ya explicada acerca de que el punto de origen está situado en la “revelación” del relato (ii) La adopción de un paradigma unificado e inequívoco para interpretar la revelación (iii) La dicotomía recurrente a la hora de explicar la realidad del mundo en términos dialécticos, esto es, entre lo que creen “como yo” y los que creen de manera “antagónica a mis creencias” (iv) El “hereje”, como un crítico “desde dentro”, que actúa sobre cómo deben interpretarse algunos de los significados de la revelación, se convierte en la figura política más peligrosa para el orden establecido, mucho más que los agnósticos. Véase Frye, *op. cit.*, p. 141.

futuro en una “*culbute générale*”³⁰⁸). Quizás es por esta acumulación de metas sociales de naturaleza ideológica que un texto como la Biblia debe asimilarse principalmente como una metáfora judicial (la condición del hombre es sometida a una prueba y después el conjunto de la humanidad debe soportar un juicio) encaminada a codificar el mito de la liberación. He aquí el ingrediente de más valor para Jameson³⁰⁹, en el sentido de que el mito adquiere una relación ambigua con los hechos históricos. Esto sucede, primero, por la capacidad interna que posee -el mito- para poder oponerse a ellos -los acontecimientos del mundo físico-. Segundo, por su capacidad literaria para introducir tanto un elemento de ilusión en la realidad tal cual es, como una presencia de realidad en aquello que es imaginado (luego la función literaria adquiere verdadero potencial revolucionario cuando, sin alejarse de “lo real”, logra representar un estado posible de cosas en el contexto de “lo real”). No es menos cierto, entonces, que se ilumina en todo este trasfondo la presencia de una *herencia psicológica común* (entendida como el vínculo que permite una exégesis razonable de culturas, sueños e imaginaciones alejadas de nuestra propia tradición, sin olvidar que el modo de acceder a esa *herencia* no puede realizarse de un modo directo, sino indirectamente, alcanzando el inconsciente colectivo). Paso a paso se va encontrando el camino hacia la importancia del sofisticado valor polisémico³¹⁰ de la Biblia por medio de la utilidad que le proporciona el

³⁰⁸ << (...) aquellos que posean las creencias o actitudes correctas ascenderán a la cima y sus ahora poderosos enemigos resultarán débiles. >>. Ibídem, p. 142.

³⁰⁹ Para Jameson resulta crucial respetar que después de haber tomado todos los significados posibles de nuestro objeto de estudio, ya nadie pueda hablar de una lista de ellos en los términos de su significación como tal, es decir, aislados, sino que nos encontraremos siempre obligados a adoptar una posición fuera del ámbito específico de cada uno de los significados con el fin de poder evaluar lo que todos ellos, independientemente de su contenido, tienen formalmente en común. Así es como la “*expresión como contenido*” exigiría una “*impresión en cuanto a su forma*”, y, he aquí el eslabón que faltaba para realizar la crítica de la ideología, terminaremos describiendo una estructura del intelecto en los términos concretos de lo que se siente al pensar en el objeto que interpretamos. Véase Fredric Jameson. *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton University Press, Princeton, 1972, p. viii.

³¹⁰ Con “polisémico” no se está designando un porfolio de significados completamente diferentes, sino que todos ellos forman parte de un proceso dialéctico único, es decir, cada uno de los significados estaría vinculado un contexto específico, y todos los contextos estarían conectados entre sí formando una totalidad. Volvemos al ciclo de Vico y la teoría de Dante, esto es, el nivel literal y el nivel alegórico (en griego, *aileon*; en latín, *diversum*). Lo polisémico se alinea entonces con la noción de alegoría, que adquiere la propiedad de poseer más de un sentido, por consiguiente, cada enunciado adquiere un sentido *revelado* diferente al sentido literal e histórico. Aquí es preciso repasar de nuevo los cuatro niveles de lectura del período medieval (véase capítulo 1 de esta investigación, p. 74): el nivel literal o demótico, el nivel simbólico, el nivel moral o mítico, y el nivel anagógico (como el último servomecanismo del lenguaje para codificar alegóricamente lo que Jameson ha descrito como

lenguaje metafórico para ir articulando la identidad de múltiples puntos de vista, los cuales están, los unos con los otros, en una tensión cultural permanente, dado que los efectos del significado de todos los enunciados están al servicio de un deseo de autoridad para guiar en la interpretación del funcionamiento de la sociedad humana³¹¹. Como conclusión, y atendiendo al análisis final que sintetiza Northrop Frye sobre la estructura de la Biblia, la secuencia del relato contenido en las Escrituras quedaría del siguiente modo:

*En primer lugar se encuentra la creación, no el medio natural del caos alienante sino la estructura ordenada que percibe la mente. Luego viene la visión revolucionaria de la vida humana como el abandono de la tiranía y la explotación. Después está el código ceremonial, moral, judicial, que mantiene unida a una sociedad. Luego sigue la sabiduría, del sentido de vida continua integrada que surge de esta, y después la profecía o visión imaginativa del hombre en algún lugar entre su identidad original y su identidad final. Los Evangelios y el Apocalipsis hablan de un presente que ya no se halla significado en el futuro, como el enfoque del Antiguo Testamento lo halla en el Nuevo, sino que se trata de un momento presente alrededor del cual giran el pasado y el presente.*³¹²

“el destino de la raza humana”). Véase Fredric Jameson. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Visor, Madrid, 1989, p. 59.

³¹¹ << (...) es en el categórico mandamiento “No matarás” donde se oye con mayor claridad la voz de la autoridad. No es tan importante como ley, sino como visión de un mundo ideal en el que las personas no matan, y tal vez ni siquiera puedan matar (...) La visión se basa en los mandamientos de amar a Dios y a nuestro semejante: si decimos que el amor no puede ser obligado, estamos hablando de otro orden de la existencia. >>. Frye, *op. cit.*, p. 247. La “visión” a la que se alude estaría imaginando un mundo *inocente* como representación del fin para la transformación que supondría la liberación definitiva.

³¹² *Ibídem*, p. 253. Frye demanda una reconsideración de la Biblia basada en tener en cuenta todas las estructuras doctrinales del pasado que producen la lengua del presente, para entender todos los condicionamientos de la interpretación derivados de las etapas de la lengua dominantes en cada época, “ya sean estas metonímicas o descriptivas”.

En consonancia con Jameson, esta secuencia pone en evidencia que desde el inicio de las religiones, la política radical se ha movido entre dos posibilidades de representación básicas: el triunfo de la colectividad por un lado, y la liberación del “alma” o del “cuerpo espiritual” por el otro. Pero, precisamente, el paso “más allá” al que, a diferencia de la moderación de Frye³¹³, aspira Jameson coincidiendo con Marx, consiste en recuperar la figura de la *comunidad mejorada* en vez de limitarse a que la transformación última sea una experiencia de éxtasis “*meramente personal*”³¹⁴.

³¹³ La crítica de Jameson a Frye se centra en que tras el Apocalipsis, “*como fin de la historia*” y culminación de “*la lucha colectiva*”, el proyecto utópico de emancipación de la humanidad queda reorientado hacia el concepto de “*hombre absoluto blakiano*”. Queda reflejado en el siguiente razonamiento de Frye: << *Por apocalipsis entiendo ante todo la concepción imaginativa de la totalidad de la naturaleza como contenido de un cuerpo vivo infinito y eterno que si no es humano, está más cerca de ser humano que de ser inanimado. “Siendo infinito el deseo del hombre”, dijo Blake, “la posesión es infinita y él mismo es infinito. >>. Véase Northrop Frye. *The Anatomy of Criticism*. Princeton University Press, Princeton, 1957, p. 119. A diferencia de Jameson, Frye perdió la oportunidad de escoger una alegoría que restituyera la imagen de la comunidad en el centro del Universo, optando por situar la imagen privada de un cuerpo individual como la imagen definitiva que quedaría tras el “fin” de la historia. Además, otro elemento para evaluar la posición de Frye como “moderada” deriva de su adscripción al teorema de Milton, en el sentido de objetivar la libertad como el elemento esencial que ofrecen los Evangelios al conocimiento del hombre: << (...) *el hombre, según Milton, no desea ni puede desear naturalmente la libertad: la tiene porque Dios quiere que la tenga. Aquello que el hombre desea naturalmente es volver a caer en la dualidad amo-esclavo, de la que tal vez la dualidad criatura-creador sea una proyección. >>. Ibidem, p.260.**

³¹⁴ << *Solo la comunidad, en efecto, puede dramatizar la unidad (o “la estructura”) inteligible autosuficiente de la que el cuerpo individual, como el “sujeto individual”, es un “efecto” descentrado, y que el organismo individual, cogido en la incesante cadena de las generaciones y las especies, no puede, ni siquiera en las desesperadas visiones renacentistas o neoplatónicas del hermafroditismo (o en su contrapartida moderna, la “máquina soltera” de Deleuze-Guattari) reivindicar. >>. Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 60. He aquí implícito un punto secante con Marx de la crítica de Jameson a Frye, puesto que para Marx el individuo debía trascender la *ilusión de la realidad* “en comunidad” o integrado en un modo colectivo, puesto que nunca podría controlar, él a solas, el desarrollo de la sociedad. De modo que: << (...) *tras la superación del “más allá de la verdad”, la tarea de la historia es (ahora) establecer la verdad del más acá. Es a una filosofía al servicio de la historia a la que corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que haya sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política. >>. Marx, *op. cit.*, p. 44. Esta premisa de Marx refuerza el sentido del argumento de Jameson sobre considerar que las perspectivas del marxismo son “una precondición última “semántica” para la inteligibilidad de los textos literarios y culturales”.**

Un ejemplo curioso aunque fallido en referencia a las posibilidades polisémicas de la Biblia para articular un movimiento herético fue la interpretación de los ofitas hacia el siglo III de la figura de la serpiente y el destino implícito del hombre en el Jardín del Edén. Para esta secta cristiana, desacreditada y minusvalorada por la tradición institucional, la serpiente fue la primera manifestación de Cristo, era la fuente engendradora de la vida, y al enseñar al hombre a tomar el fruto del árbol del conocimiento lo había puesto en la ruta de la auténtica emancipación³¹⁵. El texto que utilizaron los ofitas como anclaje para reescribir la tradición fue la construcción de Nejustán, la serpiente de bronce que hizo Moisés en el desierto para proteger a los israelitas en su viaje³¹⁶. Una de las aportaciones más interesantes que hicieron los ofitas, como bien apunta Ernst Bloch en su pertinaz estudio, fue encuadrar un paralelismo entre la muerte de Cristo y la maldición de la serpiente en el Paraíso. La exégesis ofita muestra ambos acontecimientos sagrados no como un sacrificio para la salvación sino como una revelación para la liberación³¹⁷. Se puede imaginar que en el caso de que esta línea interpretativa hubiera formado parte del sistema de ideas establecido por los Padres de la Iglesia, la ideología comportamental³¹⁸ subsiguiente hubiera podido ser capaz de liberar otro tipo de energía creativa capaz de reestructurar el orden social, pero lo cierto es que no ocurrió y se perdió censurada como extravagancia primitiva.

³¹⁵ Para los ofitas, el pecado original habría sido “*no querer ser como Dios*”. Véase Bloch, *op. cit.*, p. 166.

³¹⁶ En la Biblia escrita, el primer rastro de la serpiente de bronce aparece en Números 21, 4-9. En el pasaje, la serpiente de bronce que sanaba solo con contemplarla a todos aquellos que eran mordidos por una serpiente fruto de la ira de Yahvé por haber murmurado contra él. El segundo rastro se encuentra en Reyes (Libro II) 18, 1-4, cuando Ezequías manda destruir el ídolo de bronce que había acumulado una gran adoración como representante de la divinidad, la curación y la generación de vida. La influencia de la serpiente en el Nuevo Testamento tiene lugar únicamente en Juan 3, 14-15, pero con una robusta significación: << *Nadie ha subido al cielo, sino el que bajo del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo. Como levantó Moisés la serpiente en el desierto, así será levantado el Hijo del hombre, para que quien crea en él tenga vida eterna.* >>.

³¹⁷ << *La tremenda comparación de Cristo con la antigua serpiente, con la exclusiva figura de Mefistófeles, ofrecía el resto que apenas comprensiblemente podía ser conducido al silencio, no solo políticamente, sino incluso en el ámbito pneumático. Junto con el cambio de dirección de la cruz efectuado por los ofitas, lejos del buen padre que entrega a un hijo, orientada al demonio de este mundo, que por segunda vez manifestaba la luz de la liberación y ahora más a fondo.* >>. Ibídem, p. 167.

³¹⁸ El filósofo ruso Valentin N. Volóshinov conceptualizó la ideología “comportamental” como el agregado de experiencias vitales conectado a todas las expresiones externas para dotar de significado a todos nuestros comportamientos y acciones exteriores así como al estado consciente. Véase Valentin Nikoláievich Volóshinov. *Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot, Buenos Aires, 2010, p. 93.

Todo este hilo argumentativo nos devuelve al marco interpretativo de Althusser con el que comenzamos: la ideología no “nace” del Aparato, sino que emana de la clase social producto de la lucha de clases; en consecuencia, la ideología deviene de las condiciones de vida, de las experiencias de lucha y de las prácticas sociales que cada clase materializa en sus relaciones y que reproduce culturalmente. Así es como pudo producirse que la religión de esclavos del cristianismo se transformase en el “*aparato ideológico hegemónico del sistema medieval*”. Jameson advierte perfectamente este movimiento althusseriano en el desarrollo de las reinterpretaciones de los textos y de los sistemas de creencias, por ejemplo, en la obra de Eugene Genovese³¹⁹ sobre la religión negra, que es interpretada no como “*la reduplicación de creencias impuestas, sino más bien como un proceso por el que la cristiandad hegemónica de los propietarios de esclavos es apropiada, secretamente vaciada en su contenido y subvertida para la transmisión de mensajes opositivos y codificados bastante diferentes*”³²⁰.

Tal enunciado no puede entenderse sin conectarlo con el deseo de libertad que es representado en el vasto escenario de la lucha de clases, que en una gran proporción viene a ser lo mismo que aceptar las tres premisas de Bajtin para comenzar a modelar el “interés social” de una literatura y de un arte verdaderamente transformadores e históricos:

³¹⁹ Eugene Genovese. *Roll Jordan Roll*. Vintage, New York, 1976, p. 161. Por ejemplo, atendiendo a las posiciones de Cone, la teología negra debe preguntarse sobre cómo es la relación de Cristo con la cultura humana, y constatar que la variación que se produce en la consecuente respuesta a tener de las diferentes situaciones, épocas diferentes y grupos sociales distintos, demuestra que en la realidad existe un tipo de relación de Cristo con la cultura blanca y otro tipo con la cultura negra. Una vez que es identificada la variación como el producto de las relaciones sociales, el siguiente paso es comprender cuáles son las causas ideológicas que mistifican el resultado final de la variación: << (...) *el Dios bíblico es el Dios cuya voluntad se da a conocer mediante la liberación de los esclavos, entonces la relación divina con la cultura blanca es obvia. El Dios bíblico está en oposición a la cultura de los amos de esclavos, quienes idolátricamente usurpan el poder para definir la humanidad en la asunción de la superioridad blanca. Desde el momento en el que la teología blanca no ha trascendido la perspectiva ontológica de la cultura blanca, debemos concluir que la teología blanca es una distorsión ideológica del evangelio de Jesús (...)* Esta conclusión se deriva de una lectura cuidadosa de fuentes teológicas blancas en América de Jonathan Edwards a Langdon Gilkey. Aquí he encontrado, con pocas excepciones, que estos intérpretes del Evangelio se encuentran tan unidos al apriorismo social de la cultura blanca que la liberación de la gente de color es en el mejor de los casos un tema periférico. >>. Cone, *op. cit.*, p.88.

³²⁰ Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 70.

- (i) La conciencia individual es ideológica.
- (ii) La creación cultural es una actividad ideológica.
- (iii) Todo signo lingüístico es ideológico.

En síntesis hasta aquí, no existe diferencia entre el análisis formal y el análisis ideológico. Como alternativa, la propuesta dialógica de Bajtin (que debe entenderse menos como una teoría de la novela o como “*una genealogía de los proyectos colectivos a través de la novela*”, y más como “*una teoría del discurso en la novela*”³²¹) pasa por producir un texto en la que queden contenidos los discursos antagónicos de las diferentes clases sociales para dar expresión al lenguaje del otro, y así romper el monoestilismo, lo unívoco y para, especialmente, producir una “obra abierta”, en el sentido de que no muere nunca, no se agota y está “más allá” de los juicios valorativos de lo que significó en el pasado y lo que es en el momento contemporáneo, dado que lo más importante es que sería el reflejo de una historia social con la que poder explicar el presente, mediante el uso de un discurso consistente en oponer y transgredir los lenguajes de las culturas populares frente al lenguaje autoritario del poder³²².

Entonces, ¿acaso no se puede ahora comprender mejor el devenir ideológico que ha sufrido el marxismo? Brevemente se puede recordar que el desarrollo del marxismo como sistema teórico surgió en un período cultural caracterizado por el positivismo y el cientificismo. La Ciencia y las ciencias aplicadas a la industria vivieron su primera época de gloria. Así es como las ideas de Marx cobraron el interés de una sociedad donde, por vez primera, la economía se presentó como el fundamento de las relaciones sociales, y el

³²¹ Zavala, *op. cit.*, p. 109.

³²² Jameson ajusta los efectos del método de Bajtin del siguiente modo: << *En efecto, puesto que por definición los monumentos culturales y obras maestras que han sobrevivido tienden necesariamente a perpetuar únicamente una sola voz en ese dialogo de clases, la voz de una clase hegemónica, no puede asignárseles apropiadamente su lugar relacional en un sistema dialógico sin la restauración o reconstrucción artificial de la voz a la que inicialmente se oponían, una voz en su mayor parte ahogada y reducida al silencio, marginalizada, cuyos enunciados propios se dispersan a los cuatro vientos o quedan reappropriados a su vez por la cultura hegemónica (...)* Pero una vez más, la afirmación de tales voces culturales no hegemónicas queda sin eficacia si se limita a la perspectiva meramente “sociológica” del redescubrimiento pluralista de otros grupos sociales aislados: solo una reescritura última de esos enunciados en los términos de sus estrategias esencialmente polémicas y subversivas las restaura en su lugar propio dentro del sistema dialógico de las clases sociales. >>. Jameson, *op. cit.*, pp. 69-70.

problema económico fue colocado como el problema central de la humanidad. Desafortunadamente, su sistema, imaginado como la pretendida unión entre filosofía y política bajo la base social de la clase explotada, pero no como una pura adición sino como una síntesis en la que cada elemento debía sufrir su propia metamorfosis, pronto le fue suprimido su elemento revolucionario original³²³, siendo reducido a la ideología de la burocracia (materializada bajo la forma de regímenes “socialistas” que, haciendo del marxismo la ideología oficial del Estado, continuaron con la explotación, la opresión y la alienación). Esta ha sido la razón principal por la que la teoría marxista, por decirlo de un modo performativo, “murió”³²⁴. Y paradójicamente, aquello que en origen denunció y pretendió transformar, no solo persiste o sigue sin resolverse, sino que, de nuevo por primera vez en la historia, ya casi nadie lo defiende en términos políticos como un fenómeno literalmente deseado (sino que ha sido necesario tomar una deformación del lenguaje para poder mantener oculta la incoherencia de la sociedad). El esfuerzo deseante de Jameson, coincidente con Castoriadis, es abrir el marxismo de su estado de congelación como *teoría acabada*³²⁵, para recuperar su inspiración revolucionaria inicial y entender el significado

³²³ << El destino del elemento revolucionario en el marxismo no hace más que expresar, en el nivel de las ideologías, el destino del movimiento revolucionario en la sociedad capitalista hasta ahora. Decir que el marxismo, desde hace un siglo, se ha transformado en una ideología, que tiene su lugar en la sociedad existente, es simplemente decir que el capitalismo pudo mantenerse, e incluso consolidarse como sistema social, que no puede concebirse una sociedad en la que se afirma a la larga el poder de las clases dominantes y en la que, simultáneamente, vive y se desarrolla una teoría revolucionaria. >>. Castoriadis, *op. cit.*, p. 97.

³²⁴ Castoriadis argumenta que el fruto de considerar la teoría marxista como un “*todo acabado*”, supuso un entendimiento mecánico de la lógica dialéctica aplicada a la historia, de modo que, a través de una larga alienación, al final del propio proceso que provoca el progreso histórico se produciría el advenimiento del comunismo, pero no en el sentido esperado: << Este comunismo ya no es “el movimiento real que suprime el estado de cosas existente”, se disocia entre la idea de una sociedad futura que sucederá a esta y un movimiento real que es simple medio o instrumento, que no tiene otro parentesco interno, en su estructura y en su vida efectiva, con lo que servirá para realizar que el que el martillo o el yunque tienen con el producto que ayudan a fabricar. Ya no se trata de transformar el mundo, en lugar de interpretarlo. Se trata de avanzar la única verdadera interpretación del mundo, que asegura que debe y va a ser transformado en el sentido que la teoría deduce. Ya no se trata de praxis, sino exactamente de práctica en el sentido corriente del término, el sentido industrial o político vulgar. >>. *Ibíd.*, p. 106.

³²⁵ Jameson expone el sentido de la “apertura” en los siguientes términos: << Sin una concepción de la totalidad social (y la posibilidad de transformar a todo un sistema social), no es posible una política socialista propiamente dicha. Lo que implica tratar de imaginar cómo una sociedad sin jerarquía, una sociedad que también ha repudiado los mecanismos económicos del mercado, puede posiblemente cohesionarse. >>. Fredric Jameson, “Cognitive Mapping” en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence

original de la praxis. Consecuentemente, no se puede aceptar una concepción del mundo de que *ya está hecho* y que, por tanto, esta versión imaginada sea tan fácilmente “poseída por el pensamiento”: la doble complejidad implícita recae en destapar el significado de un porvenir que está *por hacer* (pues no solo debe pensarse, sino que debe realizarse), y este *por hacer* es la praxis del proyecto de emancipación, en el sentido de que la consecuencia de la autonomía de los otros, como signo de liberación, no es un “fin” sino un “comienzo” de una secuencia histórica abierta a nuevas contingencias, es decir, ensanchada por la entrada de nuevos saberes y conocimientos³²⁶.

2. Marxismo y estética

Jameson siempre ha situado al frente de sus preferencias de investigación la realización de un esfuerzo constante por captar, mostrar y descubrir nuevas formulaciones para conectar los usos del arte con su mismo proceso de producción y con las relaciones sociales subyacentes entre el trabajo artístico y la organización de la sociedad de clases, tratando de alejarse de las asunciones tradicionales que han condicionado sesgadamente las conclusiones al respecto,

Grossberg. University of Illinois Press, Chicago, 1988, p. 347. El riesgo que supone reducir el marxismo a una especie de “jaula cerrada”, según la argumentación de Castoriadis, implica terminar representando a los hombres como objetos pasivos, ya que estarían siempre sometidos a una transformación lineal de lo que ya tuvo lugar, por ende, siendo parte, ellos mismos y en lo más profundo, de una concepción estática de la historia. Jameson, compartiendo el marco de Althusser (y admitiendo la variación de leyes en forma de subsistemas que tienen lugar en el seno de ciertas sociedades, pero de cuyo resultado emerge siempre un sistema general que sobredetermina al resto), sin embargo, y aun no sabiendo cómo será posible concebir algo que todavía no haya sido imaginado, se reafirma en la posibilidad de que algo “radicalmente nuevo” puede llegar a suceder. Por consiguiente, se desprende y aleja de la premisa de un ordenamiento inequívoco del futuro como una repetición mecánica del pasado.

³²⁶ En este momento la investigación estaría penetrando en el significado de un *proyecto revolucionario* como representación de un fenómeno dinámico en el que se produciría la reorganización de la sociedad junto a la transformación cultural de las relaciones entre sus integrantes a través de la acción “autónoma” en sí de los hombres. Si lo opuesto a la “autonomía” es la “heteronomía” (imposición de la norma y la imposibilidad de cuestionarla), causalmente, donde se encuentre presente la heteronomía resultará que no es posible una “auto-interrogación colectiva”, y por ello no se podrá hablar de una sociedad que funciona como una “democracia” en la realidad. La autonomía se materializa como el reconocimiento de valor de una dimensión cultural que se encuentra *más allá* de todas las demás posibilidades, quedando de este modo perfilada la dimensión del “auto-cuestionamiento”.

dominadas casi siempre por la reacción modernista. Desde su punto de vista, el trabajo del arte *sujetado* por las premisas del análisis de Marx, cobra un significado que alcanza lo fundamental, aunque todavía necesite de una combinación (de lo arcaico con lo nuevo) que sea enriquecedora y consistente con el contexto histórico contemporáneo, proporcionando un espacio específico para que lo *cognitivo* penetre en la fórmula de valor de lo estético³²⁷. A su modo de ver, la noción central para tener en cuenta debe ser la de “representación”, que equipara con la noción de “*figuración*”, dado que “*todas las formas de producción estética consisten de un manera u otra en la lucha con y por la representación*”³²⁸; en consecuencia, el forjamiento de una agenda estética que demande nuevas formas de representación no debería tener lugar simplemente como un retorno implícito, por ejemplo, a las líneas expresivas de Balzac, Brecht o Benjamín, especialmente si con ello se produce un proceso valorativo encaminado a ceder, por simplificación ideológica, la prioridad del interés al contenido político sobre la forma política. En realidad, la aspiración de Jameson es discernir cómo la actual fase histórica de las fuerzas de producción del capitalismo condiciona las formas del arte y, a su vez, cómo a través de estas se sustancia un límite para las posibilidades de representación; un límite hacia cuya ruptura habría que tratar de dirigir el esfuerzo creativo, adquiriendo este el rasgo de la resistencia frente a la credulidad en los valores y las creencias dominantes en la sociedad burguesa. No obstante, para ir penetrando en las alternativas que ha sido capaz de ir ensamblando Jameson, resulta urgente analizar las fórmulas del marxismo referentes al entendimiento de la estética y del fenómeno del arte así como la manera particular de estructurar sus interrelaciones con la base productiva y la superestructura. De este modo y con tal orden, el resultado quedará correlacionado con el enfoque crítico de aplicación. Simultáneamente, el resultado esperable por la vinculación del impulso estético con las fuerzas penetrantes del materialismo dialéctico necesariamente cae en la cartografía de la realidad objetiva, esto es, en el territorio de la objetividad pero entendida como la verdad de acuerdo a las condiciones políticas, económicas y tecnológicas que organizan en el tiempo y en el espacio el estado de las cosas de una determinada realidad social (que al estar probablemente fundada en el sistema de producción capitalista siempre

³²⁷ Jameson a menudo alude al marco desarrollado por Brecht como ejemplo para que la producción artística con pretensión crítica pierda los miedos relativos a la contaminación de la estética por la propaganda o a la instrumentalización de la obra por medio de mensajes extra-estéticos. Así, la poética del pensamiento que se expresa en las obras de Brecht, profundamente densa y reflexiva, logra que el doble proceso de la contemplación y de la interpretación cognitivas, en su ejecución, estén incorporando un valor estético en sí. Véase Jameson, *op. cit.*, pp. 348-349.

³²⁸ *Ibíd.*, p. 348.

manifestará unos rasgos característicos, presentes en la división de las clases sociales y que se reproducen incesantemente). Una estética marxista, del mismo modo que lo hace la realidad, responde, como reproducción mental, al *reflejo* del mundo, por consiguiente, ese “reflejo” representa una *unidad dialéctica de continuidad y discontinuidad* (de leves transiciones y de saltos de envergadura) donde sucede que la consciencia realmente alcanza el dominio del ser en el plano material³²⁹. Complementariamente, si la concepción de universalidad tiene su anclaje en representar un reflejo de la realidad como signo de todas las interacciones del hombre con su entorno, entonces resulta que la estética marxista absorbe todas las formas de la consciencia que son relevantes para la existencia humana. Pero mientras que para el idealismo esta premisa implica la conexión de la estética con la aspiración de reflejar un mundo ideal para la consciencia humana (donde “*tanto lo productivo como lo receptivo pertenecen a la esencia del hombre*”), para la concepción materialista la realidad objetiva que captura la estética está siempre motivada por el cambio y por el desarrollo posterior de todas las líneas que se abren a partir de los cambios provocados. He aquí la respuesta de fondo que trata de proporcionar el materialismo dialéctico: el cambio no queda restringido al territorio del contenido a la vez que la forma que lo acoge queda intacta, sino que la transformación del contenido necesariamente provoca una modificación en las formas³³⁰. Este movimiento evolutivo representa la historicidad en el arte, y es como el arte

³²⁹ Ciertamente se ha producido la interpretación o utopía equivocada de que el materialismo histórico asume que el *ser* tiene una supremacía jerárquica sobre la consciencia (dicho de otra manera, que “*hay ser sin consciencia, pero no hay consciencia sin ser*”). Sin embargo, el materialismo proyectado por Marx no imponía una jerarquización de índole normativo del *ser* sobre la consciencia, sino que estipuló que reconociendo como hecho factico que el ser social debía tener prioridad sobre la consciencia social, sería como podría llegarse al fin hasta una mutación o salto evolutivo donde la consciencia, realmente despierta, pudiera *autoexpresarse* en el *ser*, y, en consecuencia, en el trabajo. Consiguientemente, como expone Lukács: << (...) *el desarrollo histórico -y con él, el creciente conocimiento de la verdadera naturaleza del ser- produce un constante aumento de las posibilidades de dominio del ser por la consciencia.* >>. Georg Lukács. *Estética. La peculiaridad de lo estético*. Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 19.

³³⁰ El efecto del cambio sobre el contenido provoca el cambio en la forma y, más todavía, provoca “*ciertos desplazamientos de funciones en el sistema categorial*”. Lukács intuye, como también Jameson, que las transformaciones en los contenidos y en las formas acarrearán la desaparición de viejas categorías y la aparición de otras nuevas. Así que: << *La historicidad de la realidad objetiva tiene como consecuencia una determinada historicidad de la doctrina de las categorías.* >>. Ibídem, p. 23. Las formas artísticas se convierten así en el “carbono 14” que plasma objetivamente la influencia del trabajo en el enriquecimiento, la difusión, la profundización y la sofisticación de las capacidades humanas para producir el *reflejo* de la realidad. Apuntando, además, que la diferenciación que tanto el productor como el receptor pueden realizar por medio de su actividad artística (ya sea creándolo ya sea

refleja la realidad misma como un fenómeno histórico (con una esencia objetiva) que sufre mutaciones (a diferencia de la noción de progreso entendido como un avance lineal hacia una posición futura), es decir, nuevas variaciones que proporcionan a la vida humana nuevas significaciones o sentidos (de tal forma, el socialismo, como narrativa presente en la noción de estética marxista, sería el ejemplo de un contenido nuevo, al presentar la realidad conocida de un modo diferenciado, esto es, desfetichizada). La vía abierta aquí se haya en correlación con la interpretación hegeliano-marxiana que adoptó Lukács para (aceptando que el hombre se produce a sí mismo por medio de su trabajo, superando así el mecanicismo limitador de creer que el funcionamiento del mundo necesita de una acción trascendente para que sea puesto en marcha) poder terminar afirmando el valor inmanente de la obra de arte³³¹.

experimentándolo e interpretándolo) siempre será el producto total de todas sus interrelaciones como seres sociales. Es decir, el producto final surge como una adaptación del hombre a su entorno, y es así como crecen sus capacidades para estar a la altura de la nueva demanda de tareas que recibe del ecosistema social. La consecuencia última (que define el prisma materialista) es que ninguna adaptación puede originarse al margen de la naturaleza general de lo social, es decir, todas las variaciones “subjetivo-individuales” derivan indisolublemente de un núcleo común (a toda la especie) que es el ámbito social.

³³¹ Para comprender la propiedad inmanente del arte se debe analizar la contraposición entre símbolo y alegoría, auspiciada (tal confrontación) como su particular cuestión de ser o no-ser. En tal sentido, el símbolo posee una mirada totalizadora (la única expresión posible para el *reflejo* que pretende representar, pero sin la responsabilidad de tener que ser interpretable para todos con su primitivo significado), mientras que la alegoría es de naturaleza dialéctica y vierte multiplicidad de significados en los objetos utilizados para significar (no siendo la única vía para expresar aquello que aspira a representar). Igualmente, el símbolo tiende hacia la unicidad a través de la economía cognitiva (solo trabaja con una imagen, pues, sin la tensión semántica de hibridar dos imágenes inconexas u opuestas, en los términos propuestos por Ricoeur). La alegoría, por el contrario, se presenta como un festín para la imaginación, pues, como pensaba Barthes, se trata siempre de un acertijo, una escritura compuesta por imágenes que deben ser descifradas (lo que supone la presencia de un texto previo al que permanentemente se hará referencia) ya que, como forma en sí, desea ser decodificada por todos, habilitando la transmisión de la idea. No obstante, la distinción materialista se decanta por el hecho artístico objetivable, es decir, por el texto final que apela e impacta en el receptor, y no por lo que fue pensado por el creador en el propio proceso con el que lo fabricó (algo así como el aforismo de Marx de “*no lo saben, pero lo hacen*”). Simultáneamente, resulta necesario profundizar en el valor mismo de lo metafórico en el arte como la distinción del reflejo frente a lo literal. Siguiendo la investigación de Ricoeur al respecto, es una ilusión pensar que las palabras poseen una significación propia que les pertenece de por sí; bien al contrario, la significación de cada palabra proviene del uso social y corriente que se las da a estas (la normalización del uso). La conclusión es evidente: la metáfora no es una desviación del significado literal de una palabra, sino el resultado de una interacción semántica de una palabra con el enunciado en el que ella aparece, generalmente provocando una tensión. Por esta razón, lo “literal” emerge del uso consuetudinario de la metáfora, lo que causa, según Ricoeur, que la base del pensamiento lógico se encuentre fundada mediante campos semánticos contruidos metafóricamente. Lo nuclear de este planteamiento es su impacto en

Para Marx, la evolución del valor estético tiene una correspondencia con la evolución de los sentidos en relación con su desarrollo histórico (distinguiendo entre los sentidos del hombre social y los del hombre asocial). En consecuencia, los sentidos, ya sean intelectuales ya sean prácticos, son el producto de una evolución humana que tiene lugar dentro de una realidad social que paulatinamente va demandado un mayor grado de adaptación, provocando (en esa adaptación al cambio) que cada sentido adquiriera un valor esencialmente humano, diferenciado del valor de los sentidos para el resto de los seres vivos de la naturaleza³³². De este modo, tanto los sentidos abiertos para la creación artística como el objeto artístico fruto del proceso en sí son, necesariamente, uno y otro, productos de la evolución social. Dicho de otro modo, la actividad artística transforma la consciencia hasta un punto en el que los objetos producidos por dicha actividad son conocidos como un *reflejo de la realidad*, es decir, como el *reflejo de la historia humana*, que a su vez es el producto de la actividad del hombre. En resumen, la perspectiva de Marx indica que la historia del arte y el principio estético son el resultado de la evolución histórico-social de la humanidad³³³ (por consiguiente, no habría un

la esfera de lo ideológico, esto es, del mismo modo que la representación metafórica tan presente en el valor estético no debe ser equivocadamente identificada como una desviación sobre la representación literal, ocurre también que la representación ideológica no es una desviación de la representación científica: lo literal, lo científico y lo estético existen dentro de un campo mayor que es a la vez metafórico a la vez ideológico (la síntesis de este marco es una demostración de que la ideología es un fenómeno plenamente insuperable en la existencia social). Véase Paul Ricoeur. *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 24. Y también Paul Ricoeur. *The Rule Of Metaphor. The creation of meaning in language*. Routledge, London, 2003, pp. 22-24.

³³² << Para el hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino solo su existencia abstracta como alimento: le daría lo mismo encontrarlo en su forma más ruda, y no se ve en qué puede distinguirse esa actividad de nutrición de la de los animales... hizo pues falta la objetivación de la esencia humana, tanto teórica cuanto prácticamente, para hacer humano el sentido del hombre y para producir un sentido humano correspondiente a toda la riqueza del ser humano y natural. >>. Karl Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 120.

³³³ Todas las manifestaciones elementales de la vida no son el resultado de un proceso rectilíneo, al contrario, lo que Marx enfatizó fueron todos los obstáculos (derivados de la división de trabajo y de las relaciones de producción) que surgen para bloquear una asimilación cognitiva correcta de los objetos artísticos, lo que puede desencadenar la regresión estacionaria y la mistificación alienante (tanto en el momento de la creación como en la recepción). En el trasfondo, lo que Marx reconoció es que el trabajo en sí y la división del trabajo han determinado el ritmo con el que ha tenido lugar el desarrollo de los cinco sentidos en el hombre. Pues, en unas ocasiones impulsándolos y en otras fragmentándolos o aislándolos. Ahora bien, en el materialismo dialéctico es bien conocido que la meta de su método al aplicarlo sobre las ciencias consiste en arrojar resultados en la forma de descubrir experimentalmente (a través de la consciencia) los principios que ya existían antes de que fueran claros para el mismo pensamiento. Sin embargo, en el caso del fenómeno estético,

estado originario en la capacidad artística del hombre o un núcleo sensitivo e intelectual manifiesto e inherente a la propia condición humana desde nuestro origen como especie, sino que la capacidad estética o la competencia artística han sido constituidas progresiva e históricamente, moldeadas por la larga evolución de la cultura como catalizador de todos los eslabones de la cadena ideológica (homologando que es el trabajo quien hace la mente y no la mente al trabajo).

Lúcidamente, Lukács recuerda la extrema dificultad de fijar con exactitud el inicio de la producción de las formas artísticas; un inicio separado de la producción protohistórica de las formas pre-artísticas. Lo más importante para él consistía en tener presente que la unidad estética, en cuanto a la interrelación que se produce entre las leyes estructurales que la conforman, estaría siendo el resultado del proceso de crecimiento de la vida y, por tanto, de la evolución de la naturaleza (la unidad estética, como ocurre con la biología, estaría formada por partes dotadas con una funcionalidad orgánica, y desplegadas como reflejos de las percepciones de ritmo, simetría y proporción³³⁴). Consiguientemente, la articulación del

como surge “paulatinamente” de acuerdo a la evolución histórica y social, será accesible solo ex post aunque en “tiempo real”, es decir, solamente podremos abordarlo y conocerlo a partir del mismo instante en que se conforme como unidad en un tiempo y en un espacio determinados, lo que implica accesoriamente la necesaria historicidad que Jameson ha procurado recuperar y establecer como criterio útil para que el receptor pueda optar a una interpretación sobre el *reflejo* del mundo representado por la obra de arte que demuestre que esta ha sido concebida por los dos extremos del proceso productivo (origen o causa y fin último) como una totalidad de la realidad social. Engels ratifica el valor “verdadero” del razonamiento dialéctico del siguiente modo: << *Ahora bien, precisamente los contrarios, opuestos, como dos polos, dados como irreconciliables; las líneas fronterizas y los criterios de clase, arbitrariamente fijados, son los que han dado a la ciencia moderna de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. Reconocer que esos contrarios y sus diferencias se encuentran, sin duda, en la naturaleza, pero no tienen sino un valor relativo; que esta rigidez y este valor absoluto no se han introducido en la naturaleza sino por nuestra reflexión; reconocer todo esto, es lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza (...) la ciencia de la naturaleza ha llegado al punto de no poder eximirse de la sistematización dialéctica, y hará menos penoso dicho proceso, si no olvida que los resultados en que sintetiza sus experiencias son conceptos, y que el arte de operar con tales conceptos no es ni innato, ni dado en la conciencia habitual de que se hace uso ordinariamente, sino que exige un verdadero pensamiento.* >>. Véase Friedrich Engels. *El Anti-Dühring*. Claridad, Buenos Aires, 1972, p. 23.

³³⁴ Primero, el *ritmo* se objetiva como un fenómeno de la naturaleza que se despliega en varios niveles: el biológico-somático (respiración, latidos), el natural meteorológico coordinado con la producción agrícola y el resto del ciclo vital (la regularidad de las estaciones, la planificación de las cosechas, la sobreabundancia de frutos, semillas, animales, etcétera), y, finalmente, en el nivel de los procesos de trabajo. Es decir, para el hombre la noción de *ritmización* deviene por la educación de sus sentidos para facilitar o aligerar el

sentido estético desde el prisma marxista o materialista dialéctico tiene que ver especialmente con la tendencia socio-histórica de avance y retroceso en relación a la presencia, ausencia e intensidad del principio de la *desantropomorfización*³³⁵, cuyo plano de acción comienza con su oposición al pensamiento religioso y la primacía de la objetividad representada por el pensamiento científico. La plétora de descubrimientos y el modo social con el que se enarboló el cientifismo a partir de la Edad Moderna permitió, por acumulación, ir consagrando una

gasto de energía para ejecutar una determinada tarea en el desarrollo del trabajo. Hacer la tarea con precisión es consecuencia de un proceso de autoconsciencia que persigue evitar el cansancio (la repetición ineficiente). La automatización del movimiento por medio del entrenamiento se convierte en un fenómeno natural de equilibrio para los agentes implicados. Así es como, nuevamente, el enfoque materialista enfatiza que la génesis del arte carece de un epicentro autónomo, más que es dependiente o efecto de un nivel específico de trabajo humano. El valor estético del ritmo se objetiva no en función del contenido sino con la representación del movimiento. Sin embargo, el tipo de contenido sí que determina los tipos de ritmo para articular su reflejo en la representación. Segundo, la simetría y la proporción también son reflejos abstracto-formales de los fenómenos recurrentes de la realidad objetiva y puede ser tentador llegar a pensar que ambos tipos están mucho más sujetos a las relaciones existentes en la naturaleza. Y, sin embargo, tal concepción encuentra muchos obstáculos para presentarse de un modo puro e indiscutible. La prueba comienza con la contradicción del principio de simetría y asimetría: << (...) *nos limitaremos a recordar un ejemplo de suma importancia para el arte posterior: la estructura simultáneamente simétrica y asimétrica del rostro humano (...) el reflejo artístico subraya los dos lados de la contradicción más intensamente que la realidad misma. No es posible suprimir la simetría, ni tampoco se intenta; la simetría aparece siempre como un aspecto, como un momento de la contradicción básica.* >>. Lukács, *op. cit.*, p. 303. La conexión con el materialismo dialéctico se torna esencial, correlacionada con Marx, al observarse la contradicción no se supera sino que convive y crea la forma en que evoluciona la realidad material.

³³⁵ Su opuesto, el antropomorfismo, designa la atribución de características y cualidades humanas a los animales, los objetos y los fenómenos naturales, que así adquirirían las competencias de la *personificación*, por ejemplo, en la forma de las deidades, para explicar la determinación del orden fenomenológico. Por el contrario, la *desantropomorfización* (que implica *des-divinización* o *des-sacralización*) permite al hombre tomar consciencia del modo en que existe en verdad el mundo. Previamente a la consolidación del antropomorfismo, su origen radicó en la propia consciencia establecida en el hombre primitivo, tal y como expuso Lévy-Bruhl. Para el primitivo, todas sus pertenencias eran parte de su propia identidad: no objetos separados de su existencia; en verdad que, comparada con la suya, nuestra individualidad parece haber sufrido un proceso de reducción o “*una suerte de encogimiento*”. Por lo tanto, la imagen y el reflejo son para el primitivo partes de una totalidad, que es él mismo, lo que ralentiza el impulso consciente hacia la separación del proceso artístico y sus objetos de la esfera de lo cotidiano: << *Para nosotros la semejanza consiste en una relación entre dos objetos de los cuales uno reproduce al otro (...) La imagen es, ciertamente, una reduplicación de nosotros mismos y en este sentido nos afecta muy de cerca. Decimos al mirarla: “Soy yo”. Pero sabemos al mismo tiempo que experimentamos con ello una semejanza, no una identidad. Para la mentalidad primitiva sucede de otro modo. La imagen no es una reproducción del original distinto de éste. Es el mismo original.* >>. Lucien Lévy-Bruhl. *El alma primitiva*. Península, Barcelona, 2003, p. 228.

nueva actitud del sujeto en su relación cognoscitiva entre el *reflejo* de la realidad y la demostración de tal *reflejo* como un rasgo verdadero de un fenómeno objetivo. La concepción científica del mundo, vista como algo que es netamente humano y pacífico para el devenir social, habilita al hombre para realizar el dominio de la naturaleza a través de su actividad en forma de trabajo, impulsando el desarrollo de todas sus capacidades intelectuales y sensitivas, gracias a lo cual, el hombre, al crear objetivaciones del mundo real mediante la ciencia y el arte, estaría elevándose sobre la cotidianidad³³⁶ y logrando alcanzar un umbral de totalidad (“*hombre enteramente*”³³⁷).

En definitiva, el arte mismo debería tener su fundamento en una perspectiva científica, ya derive de la filosofía, la matemática, la geometría, la física, la psicología o la economía. Pero, como apuntó Engels en *Dialéctica de la Naturaleza*, la irrupción de la relación de la sociedad con el conocimiento de las leyes naturales ha proporcionado una huella original para el intérprete materialista, cuyo patrón de acción casa perfectamente con el patrón

³³⁶ La *cotidianidad* en la elucidación de Lukács representa en gran medida la superficie del mundo sobre la que la ciencia y el arte, como reflejo de aquel, se elevan para crear un circuito de unidad material entre la imagen ideal que surge en la mente del creador o artesano, y el trabajo que él mismo ejecuta a partir de esa imagen ideal. En el siguiente pasaje queda bien diferenciada la secuencialidad del fenómeno: << *El materialismo dialéctico considera la unidad material del mundo como un hecho indiscutible. Todo reflejo lo es, por tanto, de esa realidad única y unitaria. Pero de ello no se sigue -como no sea por el materialismo mecanicista- que toda refiguración de esa realidad tenga que ser una simple fotocopia de la misma (...). Cuando, por ejemplo, en la vida cotidiana, el hombre cierra los ojos para percibir mejor determinados matices audibles de su mundo circundante, esta eliminación de una parte de la realidad a reflejar puede permitirle captar el fenómeno que en aquel momento le interesa dominar más exacta, más plenamente y con más aproximación que la que habría podido conseguir sin ese prescindir del mundo visual. A partir de esas manipulaciones casi instintivas discurre un camino muy tortuoso que lleva hasta el reflejo en el trabajo, el experimento, etc., y hasta la ciencia y el arte.* >>. Ibídem, p. 36. Por lo tanto, arte y ciencia se relacionan con la vida cotidiana, de hecho surgen de los problemas que habitan en ella, pero son diferentes: la cotidianeidad se nutre de la acumulación de las experiencias diarias, de la repetición de estímulos y movimientos, hasta estructurar hábitos y rutinas, adquiriendo un carácter funcional de ordenación, estabilización y conservación. Sin embargo, mientras que este exceso de racionalización en el pensamiento persigue un ahorro de energía que favorezca la inmutabilidad frente a la aleatoriedad de los cambios, resulta que los pensamientos artístico y científico emergen como opciones factibles para la disrupción del orden admitido por el conocimiento social, es decir, actúan desde la convicción de que en cada proceso de trabajo existe como mínimo una posibilidad abstracta de apartarse de la tradición, de contravenir la lógica del hábito, de la acción de desear intentar algo nuevo o de actuar de un modo no enteramente predeterminado en ciertas condiciones, pues, de obrar operando sobre lo viejo para transformarlo en algo nuevo.

³³⁷ Ibídem, p. 190.

jamesoniano, y que se podría denominar como el umbral máximo de tensión ideológica que soporta una sociedad, algo así como un umbral a partir del cual el grado de desequilibrio introducido en un sistema no evita que este deje de ser productivo. Por lo tanto, la huella que fija la presencia, ausencia e intensidad de la desantropomorfización demostraría que no es tan decisivo el volumen de conocimientos acumulados y la tecnología disponible para saber utilizarlos en el seno de una sociedad, como sí lo es el grado de apertura de la sociedad a la hora de soportar ideológicamente la admisión de las verdades científicas obtenidas en el mundo material y cuya estabilización social provocaría la disrupción (el dislocamiento de las partes que forman el statu quo). Dicho de un modo más específico, pese a que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas en una determinada fase histórica sea tan poderoso como para acelerar la desantropomorfización hasta sus últimas consecuencias, en realidad, puede suceder que las generalidades científicas que reflejen no sean soportadas socialmente, o, en cambio, que desplacen los reflejos de la realidad que hasta ese momento sí eran admitidos y que socialmente estaban plenamente establecidos. Así es como el materialismo histórico presta ayuda al proceso de interpretación para entender el proceso social implícito en la obra de arte, identificada como prueba de los momentos probables en los que determinadas formas de reflejar objetivamente la realidad dejan de ser aceptadas por los grupos más influyentes o por los grupos explotados, de modo que otras nuevas formas de objetivar (hasta entonces postergadas o marginadas) irrumpen desplazando a las antiguas con una fuerza incontenible³³⁸.

Como se ha expuesto, el reflejo artístico y, en concreto, su modo de producirse, tiene su movimiento interno en la historicidad estructural (base productiva e ideología). Por lo tanto, en el trabajo y en las relaciones de producción. En tal concepción, la realidad se conforma como “*el sueño más dulce que el trabajador conoce*”³³⁹. O dicho de otro modo, el trabajo es la verdad y, de ese modo, ni siquiera el arte puede situarse como una verdad superior al

³³⁸ Friedrich Engels. *Dialéctica de la Naturaleza*. CreateSpace Independent Publishing Platform, p. 263 en adelante.

³³⁹ En referencia al poema *Mowing (La siega)* de Robert Frost, el verso original es el siguiente: “*The fact is the sweetest dream that labor knows*”. La acción de segar y no el producto que se genera con esta actividad es lo que produce el efecto estético en la mente. La estética del trabajo reside en el conocimiento adquirido, que es el contrario de lo efímero, pero también es la antítesis de la trascendencia porque, de un modo u otro, el trabajo nos pone en nuestro sitio. Véanse *The Poetry of Robert Frost*. Edward Connery Lathem editor. Vintage Random House. London, 2001, p. 17. Richard Poirier. *Robert Frost: The Work of Knowing*. Standford University Press, Standford, 1990, p. 278. Y Nicholas Carr. *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*. Taurus, Madrid, 2014, pp. 241-245.

trabajo. Evidentemente, el materialismo dialéctico, que abraza la crítica al sentido común³⁴⁰ (y que unas veces, este sentido común, aunque ve las diferencias en el fenómeno que analiza, es incapaz de observar y reconocer la unidad presente en todas las unidades de anergia³⁴¹ que lo forman; mientras que en otras ocasiones, admitiendo la presencia de una cierta unidad en las partes, su *sentido social* no sabe penetrar en el misterio de aquello que las diferencia entre sí), establece dos eslabones generales para el conocimiento del proceso de producción de objetos de arte: (i) El grado de dependencia ideológica y su superación (ii) Su dependencia del valor, como ocurre con el resto de mercancías en el modelo de producción capitalista, y su superación.

En cuanto a la dependencia y superación de lo ideológico, se trata de medir la pertenencia del artista y del método de producción de su objeto artístico en relación a los valores, creencias e intereses de clase que predominan en la sociedad coetánea, y cómo esta superestructura influye a su vez en las formas que adquiere la producción final. El objeto de arte esboza la lucha de clases en toda su dimensión, y su autonomía del proceso social en el que fue producido solo puede ser relativa, porque debe entrar, a través del proceso cognitivo del receptor, en contacto con las relaciones sociales del tiempo histórico de este, y así es como se podría observar que el desarrollo del estado de las cosas en el presente de referencia puede revelarse descifrando cómo fue anteriormente, pero siempre en función del trabajo y de su división. No hay duda de que el componente estético perdura en el objeto más allá de su conceptualización idealista, y que ese ingrediente de efectividad (como ideal de belleza) desgrana un sendero de características comunes y universales que reflejan la propiedad esencial de la especie humana³⁴².

³⁴⁰ Friedrich Engels. *El Anti-Dühring*. Claridad, Buenos Aires, 1972, p. 353.

³⁴¹ Se distingue que dentro de la energía, la exergía sería la parte cuantitativa de energía que se destina a realizar los procesos que se aprenden a mecanizar, es decir, que se repiten para proporcionar orden y sostenibilidad a un determinado sistema. La anergia (como residuo marginal) es la parte cualitativa de la energía que se destina a transformar el funcionamiento y la organización de un sistema para adecuarlo a los deseos imaginados idealmente. Véase John Gall. *Systemantics. How Systems Work and Especially How They Fail*. Fontana & Collins, London, 1979, p. 9.

³⁴² Hay quienes consideran, siendo investigadores del método marxista, que la caracterización del arte no puede causarse esencialmente por su peso ideológico ya que “*las ideologías de clase vienen y van, mientras que el arte verdadero queda. Si la naturaleza específica del arte, estriba en trascender, con su perdurabilidad, los límites ideológicos que lo hicieron posible, su reducción a la ideología -y, a través de ella, a su elemento particular, a su ahora y a su aquí- atenta contra la esencia misma del arte*”. El resultado esperable de esta hipótesis sería enfatizar que si una obra de arte vive en nuestros días o sobrevive eternamente al paso del

Con respecto a la dependencia y superación del valor del objeto de arte, hay que evocar el pasaje de Marx donde comentó la formal equivalencia del valor y la mercancía³⁴³, para expresar cómo el concepto del valor, cuando se busca alinearlos con su capacidad de significación interna para designar lo que es sustancialmente común en la producción de objetos o cosas (en este caso, lo común a la producción de obras de arte) únicamente puede emerger en cuanto al trabajo humano que ha sido empleado en su producción, dándose el hecho de que ese valor relativo subyacente no puede superar la forma general que revisten todos los productos del trabajo (cualesquiera que sean, por ejemplo, en la forma de una novela, un cuadro, una fotografía o un filme), pues, en realidad, más allá del cómputo de la reproducción mecánica ilimitada de esa serie de ejemplos mencionados, o bien ante la inconmensurabilidad de un producto original que es a la vez único e irrepetible, lo observable, como realidad objetiva, es que las fuerzas de producción involucradas no logran transformar

tiempo y la evolución cultural, será por su vocación de universalidad. Pero, en cambio, para Marx y Engels, la esencia no radicaba únicamente en concebir la universalidad como un formalismo estético y como un contenido narrativo que se repiten esencialmente y acompañados de pequeñas mutaciones a la largo del desarrollo histórico y social (noción cercana al *ideologema* mencionado por Jameson, que reproduce la relación simetría-asimetría como una analogía de la relación izquierda-derecha, primero, en el sentido de una alegoría política polisémica, y, segundo, como principio de estructuración de la forma), además, la universalidad tiene que ver cercanamente con el tipo de trabajo que haya moldeado tanto el desarrollo interno cognitivo del sujeto como el desarrollo externo de la técnica y las herramientas que hicieron posible la obra. Véase Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx (ensayos de estética marxista)*. Biblioteca Era, México, 1979, p. 28.

³⁴³ Al analizar la forma del valor, Marx se retrotrajo al pensamiento de Aristóteles para comenzar su análisis comprobando como la forma-dinero de la mercancía no hace más que desarrollar la forma simple del valor, es decir, “*la expresión del valor de una mercancía en otra cualquiera*”. Marx se percató de que la limitación en la investigación que realizó Aristóteles se debe a que no fue capaz de discernir la importancia igual del trabajo humano en la producción de objetos diferentes por el hecho de su condicionamiento ideológico presente en la sociedad griega, donde el trabajo era diferenciado y devaluado a las tareas que hacía el esclavo. En una relación de sociedad desigual, como la griega, resultaba claramente imposible que pudiera percatarse de la unidad que yacía tras la apariencia de lo diferente, negando la unidad cualitativa del trabajo. Es por ello que la equiparación que validó Aristóteles entre cosas diferentes no obedeciera a lo que él mismo consideraba como “*la auténtica naturaleza de las cosas*”, sino a las “*necesidades de la práctica*”. Marx, tras describir esta limitación histórica, presentó su concepto de forma simple de valor como el resultado de la competencia entre los mercantilistas, concentrados en dar importancia al aspecto cualitativo de la expresión de valor (el valor de la mercancía “A” se expresa cualitativamente en la posibilidad de ser intercambiada por la mercancía “B”, esto es, intercambiada casi siempre por dinero), y los primitivos liberales del librecambio, empeñados en dar importancia al aspecto cuantitativo de la mercancía (el precio fijado por el mercado para intercambiar cantidades de “A” por cantidades de “B”). Véase Karl Marx. *El Capital. Crítica de la economía política*. (Volumen I). Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 25-27

la relación preponderante entre los hombres (como “poseedores de mercancías”³⁴⁴), sino que más bien refuerzan la jaula de la explotación al creer en su imaginación que el modelo productivo, y más cuando se trata de la producción de objetos de arte, se puede racionalizar para ser adaptado a la auténtica naturaleza del hombre. Engels indica la ingenuidad sugerida del siguiente modo:

La forma de producción capitalista es excelente y puede subsistir, más la forma de repartición capitalista es mala y debe desaparecer. Ahora lo vemos: la “socialidad” del señor Dühring no es más que la realización de semejante proposición en la imaginación. En efecto, se ha visto como el señor Dühring casi nada tiene que reprochar a la forma de producción capitalista como tal, que desea conservar en sus líneas fundamentales la antigua división del trabajo (...) Y es que, la producción es un terreno en que se trata de realidades, en que “la imaginación racional” no puede dar sino corto auge a su libertad sin correr inminentes peligros. Por el contrario, la repartición que, según Dühring, nada tiene que ver con la producción y que se determina, según dice, no por la producción sino por un acto de pura voluntad, es el campo destinado a su “alquimia social”.³⁴⁵

La superación del valor (de cambio) y de la ideología por las fuerzas de producción que generan los objetos de arte, en realidad, no puede imaginarse más que en un estado social de las cosas donde la producción capitalista habría dejado de existir, momento en el cual, probablemente, el valor de cambio ya solo poseería una relación de igualdad con la utilidad social real que la producción confiere a la reproducción de la comunidad, aun manteniéndose la realización autotélica de la consciencia a través del trabajo³⁴⁶, pero ya desprovista, en su

³⁴⁴ *Ibíd.*

³⁴⁵ Engels, *op. cit.*, p. 310.

³⁴⁶ Para que tenga lugar la actividad autotélica, el primer obstáculo que debe ser superado es la reificación. Aplicada al sujeto individual, surge de la imposibilidad que padece el sujeto de poder adquirir en su trabajo una experiencia creativa auto-dirigida y autoconsciente; la mente queda atrapada en un proceso en el que todo el trabajo realizado queda al servicio total de un fin que es externo a la propia actividad. Por lo tanto, el sujeto percibe que el trabajo es exterior a su naturaleza, privado de obtener satisfacción en el proceso estético de realizarlo. La reificación provoca malestar porque el sujeto siente un estado de represión, sufre una falta

representación mental y en el inconsciente de la voluntad artística, de las formas de significación contenidas en la relación amo-esclavo, explotador-explotado, dominador-dominado y mercancía-dinero-clase. En un ecosistema tal, la sobredeterminación se desvanecería, y el objeto del arte podría regresar tanto a la totalidad de la existencia individual en el mundo, como a un desarrollo en equivalencia de la colectividad en la realidad material.

Volviendo al eslabón del condicionamiento ideológico en la producción artística, Jameson, en su invocación sobre el realismo y la novela histórica, proporciona una serie de ejemplos en los que esta dependencia plantea los principales problemas de la representación asociados a la aspiración de reflejar la realidad del mundo como verdad absoluta, condicionando el resultado final de los textos producidos. Así es como elucida que los dos ingredientes básicos de la novela histórica -(i) La presencia de la “historia mundial”, que se objetiva en la forma de individuos “reales” de la historia. (ii) La presencia concomitante y difusa de la colectividad (nación, pueblo o multitud) cuya historia está en cuestión, es decir, sometida a una revisión que bien la reinterpreta total o parcialmente, bien la refuerza o debilita propagandísticamente-, se conforman ambos como estructuras sociales, representantes de clase, que entran en oposición, generando una tensión política que determina la forma, es decir, según hacia donde se dirija la resolución de esta confrontación,

de poder para cambiar la situación que le objetiva, reconociendo la limitación de su libertad personal como acción para realizar desafíos experimentales. Otro obstáculo para la actividad autotélica es la anomía, en el sentido de la ansiedad que padece el sujeto en su trabajo cuando se encuentra estresado por una situación de incertidumbre y precariedad permanentes, sometido a una falta de reglas y principios que le imposibilita realizar su actividad con una cierta estabilidad y control. En estos casos, el objetivo del trabajador (si no se rinde y cae en el “suicidio” o la “apatía”) es lograr la estabilidad a toda costa, especialmente la económica y laboral en todas sus dimensiones. A diferencia de estos dos procesos, de los que son conscientes los sujetos a los que afecta, la actividad autotélica se compone de un conjunto de tareas, que forman parte del trabajo que realiza el trabajador, que le proporcionan disfrute por la propia actividad y por el proceso de aprendizaje que incorpora para la consciencia, de modo que, como si se tratara de un juego, experimenta placer al competir con otros, alcanzar metas, y generar un proceso social a su alrededor basado en la amistad y en el compañerismo. En sí, se trata de una actividad en la que la energía invertida posee grandes unidades de anergia. La reputación social y la obtención de una remuneración dineraria aún siendo elementos importantes, no ocupan el lugar preferente. Así es como la reflexión estética puede fluir en la forma en que es ejecutada (como flujo) la actividad profesional. Véase Mihaly Csikszentmihalyi e Isabella Selega Csikszentmihalyi. *Experiencia óptima. Estudios psicológicos del flujo en la conciencia*. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 50-54.

variará el valor artístico (en este caso, el valor literario) y el grado de diferenciación con el resto de textos similares³⁴⁷.

³⁴⁷ Jameson, al analizar *Guerra y paz* de Tolstoi, considera que el pensamiento político del autor (y la comprensión que este tiene de la teoría de la historia) se encuentra encerrado en los epílogos de la obra (y más todavía en el segundo), cuando trata de resolver indirectamente el problema de la representación contenido en *El contrato social* de Rousseau, tanto en el nivel de la figura narrativa como en el nivel de la figura política de la “*Voluntad General*”. La *Voluntad General* (como mutación de la unidad individual y la masa de individuos formada por una suma de unidades, cada una susceptible de portar opiniones y posiciones diferentes dentro de una variedad de ideologías) es erigida como representación formal de un pueblo o nación. Cuando pasa a ser representada en términos estéticos o artísticos, se aspira a configurar una forma colectiva compuesta por individualidades, pero el malestar de Tolstoi se situó en tratar de encontrar un modo de evitar la representación alegórica obvia para dar forma a esa *Voluntad*, del mismo modo que para Rousseau la urgencia fue cómo resolver el problema de la variabilidad y el descontento de los individuos más allá de la forma de las mayorías en los términos de las matemáticas. Jameson considera que Rousseau nunca tuvo miedo del destino de las minorías dentro de un sistema electoral centralmente democrático, sino que se rindió a la ausencia, por la imposibilidad, de un concepto alternativo a la *Voluntad General* en el que se recogieran de un modo factible y efectivo todas las especificidades de cada individuo. Por consiguiente, la *Voluntad General* se constituye como una negación ante la ausencia de un concepto imposible (en el sentido de que debería ser capaz de considerar a cada sujeto individual como una especie autónoma o genérica de por sí). En el lado de Tolstoi, “*hay claramente una tendencia contra la noción de libertad individual, como una ilusión que debe ser de alguna manera erradicada*”. Tolstoi optó por considerar que, en el desarrollo de la historia, el libre albedrío solo funciona como una expresión para recordar lo que es desconocido entre todo aquello que conocemos sobre las leyes de la vida humana, dicho de otro modo, lo que se conoce en la historia es el territorio de las leyes de la inevitabilidad, mientras que lo que nos es desconocido queda necesariamente en el terreno de la libre voluntad. Jameson se fija en el hecho histórico recreado por Tolstoi sobre la decisión de abandonar y quemar la ciudad de Moscú tomada por el general Kutuzov ante el imparable avance de las fuerzas de Napoleón. Así, el autor retrata la decisión de Kutuzov no como un proceso intelectual basado en su experiencia militar ni como un destello de clarividencia que irrumpe en su mente, ni siquiera como un capricho autónomo fruto de la desesperación del momento, sino que se interpreta como la acción acordada por la voluntad del pueblo ruso: << *El pueblo ruso sabe que Moscú está condenado y que no pueden resistir a Napoleón; y también saben que no desean dejarle la ciudad. La conclusión, entonces -dibujada por la Voluntad General- es destruirla en el momento de abandonarla. Esta voluntad inconsciente colectiva es la causa de la Historia. Tolstoi designa la “causa” de un hecho como el de 1812 “como una fuerza conmensurada con el movimiento observado”: sorprendentemente, esta fuerza será aquí identificada como el pueblo (“poder es la voluntad colectiva del pueblo transferida, por consentimiento tácito o expreso, a sus gobernantes elegidos” -citado en Guerra y paz-). >>. Fredric Jameson. *The Antinomies of Realism*. Verso, London, 2015, pp. 280-283. La decisión de Tolstoi de representar el poder del pueblo de esta manera implica que el personaje “real” de la historia mundial, como sujeto individual, queda subsumido por el determinismo histórico y por la voluntad colectiva. Del mismo modo, el personaje histórico individual se convierte en un intermediador de la conciencia colectiva con la aspiración de universalidad. Este enfoque, a fin de contrastarlo, se puede aplicar a un filme reciente como *Argo* (2014), que realiza la reconstrucción histórica de la crisis de los rehenes estadounidense*

Esta argumentación explica que la representación de la decisión-acción colectiva (reducida a marchas y demostraciones de movilización de grupos sociales pequeños o de grandes masas) haya sido vehiculada mayoritariamente para transmitir mensajes políticos arquetípicos codificados como representaciones con un valor simbólico unívoco y algo “*siniestro*”³⁴⁸, es decir, en un sentido, para significar la *Voluntad General* y sus alteraciones sociales desequilibrantes del statu quo, y por otro, especialmente para la burguesía reaccionaria, para significar la disolución del individuo con la pérdida de sus libertades al integrarse en la masa colectiva. Para ambos casos, la dramatización estética de los conflictos sociales y psicológicos, tanto en la escala del sujeto individual como en la escala de un grupo social o de una nación, en ausencia de las complejidades inherentes a los problemas no resueltos y persistentes en el desarrollo histórico del capitalismo y la falta de realización del socialismo, se reducen al tamaño que adquiere su representación en la puesta en escena (la expresividad de su demanda queda compuesta por el uso de grandes decorados, múltiples efectos visuales de reconstrucción y la acumulación de extras -“reales” o “digitales”-, en el caso del cine, más grandes descripciones con minuciosos detalles documentales, y el uso coral de familias de personajes cuya trayectoria vital se instrumentaliza para justificar racionalmente las asimetrías inevitables del funcionamiento social, en el caso de la novela). Esta polaridad, a menudo puramente valorativa, presente en las formas de representación, es

en Irán en 1981. Destaca el personaje iraní de Sahar (interpretada por la actriz Sheila Vands), una empleada del hogar que trabaja en la residencia del embajador canadiense en Teherán, lugar en el que se escondieron seis trabajadores de la embajada de EEUU antes de lograr escapar en una operación carnavalesca orquestada por la CIA. Sahar, como personaje individual sin nombre en la historia (cuantitativamente su presencia no ocupa más que unos pocos minutos del metraje), se convierte en la portadora del mensaje político universalizado que reinterpreta la historia en sí en los términos que el autor (Ben Affleck) quiere expresar (así, al no traicionar, pese a ser persa, la confianza y la seguridad de los refugiados americanos, absteniéndose de poner en conocimiento de las autoridades locales la situación anormal que observa, se convierte, aunque siempre como testigo mudo, en la expresión occidentalizada de la oposición al nuevo régimen teocrático. Paradójicamente, en el epílogo del filme se la ubica con un estado normativo diferente, es decir, como una refugiada anónima pasando la frontera para exiliarse en Iraq). Así es como este texto, con la aspiración de reconstruir unos eventos destacados de la historia de finales del siglo XX, convierte a Sahar en una portadora de lo colectivo, representante de creencias con valor universal (el Bien, la simpatía, la percepción de lo justo, la resistencia a la violencia). De modo que, como forma narrativa, obedece inconscientemente a un deseo colectivo de la humanidad (otro modo de escenificar la *Voluntad General*) y a la empatía que suscita la tragedia de su porvenir como pueblo (ya que el receptor conoce el desarrollo histórico posterior en la forma de la guerra entre Irán e Iraq, junto a las dos guerras posteriores de Iraq con EEUU, o la situación de crisis diplomática para que Irán frene su programa científico para producir la bomba atómica).

³⁴⁸ Ibídem, p. 286.

un reflejo de la disparidad ideológica y de las contradicciones entre las verdades metafóricas dominantes en el lenguaje, que al mismo tiempo son opuestas entre sí, lo que nos devuelve al modo básico con el que la mayor parte de los registros formales han sido realizados por el hombre al tratar de capturar el movimiento presente en la naturaleza y penetrar en sus leyes internas.

En referencia a ese modo básico y regular utilizado para reflejar y leer la realidad objetiva, el matemático Hermann Weyl, en su obra *Simetría*³⁴⁹, advirtió que en la naturaleza, y en contra de la apariencia formal del impulso artístico, no existe un eje vertical principal y bien diferenciado que distribuya la realidad hacia la izquierda y hacia la derecha. Lo natural para la propia naturaleza en la dimensión del espacio es que no importen ni tan siquiera los conceptos de altura, longitud, anchura o grosor. Sin embargo, en la sociedad humana todos ellos adquieren un significado bien diferente, hasta llegar a ser (en el caso de izquierda y derecha) símbolos del Bien y el Mal³⁵⁰. A diferencia de Weyl, el historiador del arte Heinrich Wölfflin³⁵¹ planteó que, al menos en el terreno de lo pictórico, parece indudable que funcionan determinadas leyes de percepción visual que vienen determinadas fisiológicamente por el funcionamiento interno de nuestro cerebro y de nuestros ojos, lo que provoca que el lado derecho de la imagen tenga un valor emocional diferente al que tiene el izquierdo. La disyuntiva recae en cómo ha tenido lugar ese desarrollo fisiológico, esto es, si es producto de una adaptación natural al medio, o si surge por la interrelación de la mente con el medio social a través del trabajo, que es el factor que ha terminado por enfatizar el modo de funcionamiento de nuestra percepción³⁵². Siguiendo este hilo sobre la génesis del momento estético y su correspondiente movimiento fisiológico, el psicólogo e historiador Wilhelm

³⁴⁹ Hermann Weyl. *Simetría*. McGraw-Hill Interamericana, México, 1993, p. 16-22

³⁵⁰ << Piénsese en el ejemplo -cierto que moderno- de derecha e izquierda en la política, en la cual, desde los jacobinos de la Revolución Francesa, la Izquierda cobra e amplía medida y para muchos precisamente el acento valorativo de lo verdadero, progresivo, etc. Claro que en estos casos derecha e izquierda son ya conceptos generales muy temáticamente pensados y en los que no quedan ya más que muy pálidas imágenes mnemónicas de las vivencias originales, inmediatamente sensibles, de la izquierda y la derecha. >>. Lukács, *op. cit.*, p. 300.

³⁵¹ Heinrich Wölfflin. *Reflexiones sobre la historia del arte*. Ediciones 62, Barcelona, 1988, p. 83.

³⁵² Por ejemplo, cuál es la razón por la que la mano derecha, desde aproximadamente la Edad de Bronce, adquirió una preferencia de uso para el trabajo. Cabría discernir si dicha preferencia fue impulsada por el desarrollo del trabajo, terminando de dimensionar la polaridad cognitiva entre izquierda y derecha, o si responde a las puras condiciones del organismo humano previas a la adaptación social del medio.

Worringer se esforzó por mostrar como el principio de equiparar la evolución histórica del arte con la evolución del impulso de mimesis o imitación resulta inútil para entender su esencia. Para él, la propia noción de arte es algo más significativo y psicológicamente más profundo que reducirlo a la evolución de la sofisticación manual y de la tecnología de la que fue disponiendo progresivamente el hombre para reproducir con precisión y destreza los objetos existentes en la naturaleza. Worringer alude a dos criterios para sostener su tesis: (i) La espontaneidad de la abstracción geométrica³⁵³. (ii) La empatía con el medio orgánico como principio causal para explicar la necesidad de expresividad en el hombre, con la consecuente experimentación de sensaciones de placer al realizarse a sí mismo a través de las formas utilizadas para dar salida a esta expresividad³⁵⁴. En consecuencia, Worringer se mostró contrario a la influencia capital del trabajo en el crecimiento de la propensión estética; a su juicio el impulso antropomorfizador es connatural al hombre como ser orgánico diferencial, por lo tanto, el impulso posee una autonomía relativa del medio social (un anhelo típicamente modernista).

Pero la estética marxista, como se ha descrito anteriormente, sin estar alejada de la noción por la que el impulso estético es un medio para que el hombre entre en contacto con su auténtica naturaleza, difiere de la perspectiva de Worringer al no admitir que la consciencia sobre ciertas operaciones (como la simetría) fueran claras en la mente del hombre sin que antes no hubiera descubierto la utilidad de establecer ciertas proporciones en los objetos que

³⁵³ << Desde el punto de vista de nuestra teoría, que tiene como objetivo desarticular a su mínimo ineludible el método habitual de rastrear las influencias históricas, la tesis de la génesis espontánea universal del estilo geométrico es esclarecedora y una necesidad intelectual verdadera. Las necesidades artísticas de un pueblo deben haber llegado a la abstracción lineal-inorgánica no en conjunción causal con su tecnología y los métodos de producción presentes, sino en asociación con su estado psíquico en ese momento. En comparación con los principales factores psíquicos cualquiera de las influencias que puedan haber venido por el trabajo son únicamente de significación secundaria. >>. Wilhelm Worringer. *Abstraction and Empathy*. Elephant, Chicago, 1997, pp. 56-57.

³⁵⁴ << Por lo tanto el debilitamiento del instinto-mundo, la modesta alegría con una orientación externa dentro de la imagen-mundo, está siempre acompañada de un fortalecimiento de la urgencia de la empatía, que está presente de manera latente en cada ser humano, y que se mantiene controlada solamente por el miedo al espacio, por el impulso de la abstracción. La ansiedad disminuye, la confianza crece, y ahora, por primera vez, el mundo exterior comienza a vivir y recibe toda su vida del hombre, que ahora antropomorfiza toda su esencia interior, todas sus fuerzas internas. Esta sensación de sí mismo en las cosas agudiza de forma natural la sensación para el indeciblemente hermoso contenido de la forma orgánica, y los caminos son revelados a la voluntad artística, los caminos de un naturalismo artístico, para el cual el modelo natural sirve simplemente como un sustrato para que la voluntad de formar algo se guíe por un sentimiento por lo orgánico. >>. Ibídem, p. 48.

estaba fabricando (en otras palabras, la utilidad necesaria de lo producido fue lo que impuso, en el tránsito desde lo primitivo hasta la Antigüedad, el desarrollo de ciertas operaciones mentales para sintetizar que la longitud, la proporción y el grosor son cualidades valiosas que había necesariamente que establecer y dominar). En definitiva, la perspectiva materialista dialéctica es más propensa al precepto de que el pensamiento científico es previo a la reflexión estética, y, consiguientemente, que la experimentación del pensamiento científico fue el auténtico motor para que el hombre fijase su atención en cómo se desarrolla, por ejemplo, la proporción áurea en la naturaleza. Así es como la actividad artística busca apoyo en la ciencia, y el pensamiento científico desencadena la experiencia estética³⁵⁵. Gordon Childe consolidó y destiló la esencia de esta tesis cuando tras décadas de investigaciones arqueológicas por todos los continentes no pudo encontrar ninguna prueba contundente en la evolución del hombre para descartar la esencia de la premisa materialista:

La criatura humana no acumula en su persona la experiencia requerida ni pasa por todos los ensayos y errores. Al nacer, un niño no hereda en realidad un mecanismo físico de vías nerviosas impreso en el plasma germinal de la raza, que lo predisponga a efectuar automática e instintivamente los

³⁵⁵ <<Recordemos lo tardíamente que se ha impuesto el número en el pensamiento humano. Los hombres eran ya capaces de dominar prácticamente conjuntos relativamente grandes - por ejemplo, de saber con exactitud si faltaba o no un animal de un rebaño considerable. Pero lo conseguían mediante una distinción cualitativa entre los diversos animales como individualidades, no porque supieran contarlos y comparar los números resultantes del cómputo. Esta última operación es, como se sabe, resultado de una evolución mucho más tardía. Por eso creemos que también en la concreta experiencia del trabajo había mucha cosa adquirida y fijada mucho antes de que tuviera lugar una generalización capaz de permitir la aplicación de la idea de proporción, por ejemplo, a amplios terrenos externos al trabajo. >>. Lukács, *op. cit.*, p. 306. Por consiguiente, solamente a partir del momento en el que esas experiencias prácticas (como la geometría y las matemáticas) se convirtieron en algo con un valor generalizado, es decir, justo desde el instante en el que pasaron a ser parte del hábito mental, de la costumbre conductual y del lenguaje, fueron debidamente estructuradas por medio de la abstracción. Para llegar hasta ese punto fue necesario, desde la óptica materialista, que el crecimiento de la población y las necesidades en aumento de la producción se toparan con el problema de la proporcionalidad como algo urgente y útil de resolver. No obstante, es pertinente señalar que esta premisa no es óbice para que dentro del impulso artístico pudiera haber, con anterioridad a la necesidad, el deseo de establecer por aproximación unas leyes de proporcionalidad y simetría. Pero la cuestión continúa siendo que esas leyes necesitan de un pensamiento científico para ser discernidas. Entonces, es a partir de este cuando se puede activar, tal y como se ha apuntado, la experiencia estética.

*movimientos corporales apropiados, sino que nace heredero de una tradición social. Sus padres y sus mayores le enseñan a hacer y usar su equipo de acuerdo con la experiencia acopiada por las generaciones anteriores. Y en sí mismo, el equipo que usa es precisamente una expresión concreta de esa tradición social.*³⁵⁶

Así es como la génesis de la cultura queda estructurada a partir de la adaptación al ambiente (lo que deriva en la cooperación social necesaria para articular una organización productiva; el origen de la economía) y por la ideología que se despliega, como producto social, para crear un orden verificable en torno a las relaciones que son necesarias para que en un grupo o en una sociedad se pueda garantizar la producción. En tal caso de verificación, el impulso artístico quedaría bajo la sobredeterminación de la adaptación y no como un elemento espontáneo socialmente o que es implantado meramente como un rasgo biológico dado de por sí en el organismo. Dicho de otra manera, el hombre es, como totalidad, el producto supremo del proceso de adaptación de las especies orgánicas.

³⁵⁶ En su trayectoria, Childe comprobó que entre los primeros productos fruto del trabajo manual del hombre (en el salvaje Paleolítico) se pueden reconocer claramente múltiples diferencias “regionales” en el método de manufacturar las piezas. A su juicio, estas diferencias eran arbitrarias en su mayoría, es decir, no encontró correlación entre la forma de trabajarlas, el material utilizado y el fin al que se destinaban. Consecuentemente, tomó fuerza la idea de la coexistencia histórica de culturas materiales diferentes en aquel período (con creencias y lenguas distintas). La cultura material queda conceptualizada como una respuesta directa al ambiente (en concordancia con la teoría difusionista de la cultura): << (...) *consiste en los recursos desplegados para afrontar las necesidades que provocan las condiciones climáticas, aprovechar las fuentes locales de alimentos y procurar protección contra los animales salvajes, las inundaciones u otros males que infestan una región determinada* Sociedades diferentes se han visto impelidas a inventar recursos diferentes y a descubrir la forma de utilizar diferentes sustancias naturales como alimentos, combustible, albergue y herramientas. >>. Véase Vere Gordon Childe. *Qué sucedió en la historia*. RBA, Barcelona, 1985, pp. 21-22 y p. 33.

3. Cartografía cognitiva y estética espacial

Una de las líneas de investigación más motivadoras para Jameson en relación con el arte y sus formas de representación surge a través del análisis *espacial* de la cultura. Así, en su enfoque, observa hasta tres tipos de espacio que están directamente asociados a las respectivas fases de expansión del capital. Esta tipología espacial, al estar sujeta como totalidad por una estructura productiva objetiva, vertebra una serie de repercusiones directas sobre la evolución del *reflejo* de la realidad codificado en la cultura, facilitando el proceso de mercantilización progresiva de áreas propias de la vida social que parecieron, en momentos históricos precedentes, intocables para la valorización del capital. El análisis de la triplete de espacios que aporta Jameson quedaría resumida del siguiente modo:

- (i) Espacio clásico del capitalismo de mercado, basado en una representación geométrica determinada por la homogeneidad cartesiana³⁵⁷. Un espacio de infinita extensión y equivalencia que lo aproxima al esquema del panóptico³⁵⁸ propuesto por Foucault. Desde el prisma marxista, en este espacio no cobraría

³⁵⁷ La tesis de Descartes estipula que la “creación” no ha terminado sino que todavía continúa. De este modo: << *La novedad es siempre constante en la naturaleza, aunque los elementos sean perfectamente sencillos -tan sencillos que solo hay uno: el espacio geométrico- (...) El trabajo productivo es transportado en la esencia de la divinidad a propósito del espacio. Dios representa para el pensamiento cartesiano una especie de unidad trascendente del trabajo y de la naturaleza. La actividad humana imita a la actividad creadora divina. De un lado, está el trabajo de los artesanos, que se convierten en dominadores de la naturaleza; del otro, está el conocimiento, el del proceso creador (productivo), que ya no es la contemplación antigua y medieval, sino la forma cartesiana del pensamiento teórico, destinada a desarrollarse y a transformarse en Hegel y en Marx.* >>. Véase Henri Lefebvre. *La producción del espacio*. Capitán Swing. Madrid, 2013, pp. 320-321.

³⁵⁸ La configuración del capitalismo dentro del ideal democrático occidental adquiere su fortalecimiento institucional mediante la autodisciplina germinada internamente, garantizada por el control de todos los procesos orgánicos y sociales que producen los cambios en el comportamiento y en la motivación de cada individuo. Foucault lo expuso del siguiente modo: << *El que está sometido a un campo de visibilidad, y lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace operar espontáneamente sobre sí mismo, inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual desempeña simultáneamente los dos papeles. Se convierte en el principio de su propio sometimiento.* >>. Michael Foucault. *Vigilar y castigar*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 202-203.

preponderancia la representación del “poder” en términos míticos³⁵⁹, sino la configuración visual y cognitiva propia de la “taylorización”, aplicándose a rutinas productivas que paulatinamente van superponiéndose, una encima de la otra, por medio de la automatización que va facilitando el progreso de la tecnología mediado por la ideología dominante. El impacto que produce este tipo de espacio sobre las posibilidades de representación de las obras de arte deviene por las imparables desacralización y decodificación de las viejas narrativas (símbolos y alegorías), de modo que todas pasan a ser normalizadas secularmente. El efecto final es la “lenta colonización del valor de uso por el valor de cambio”³⁶⁰, lo que recombina todas las posibilidades simbólicas y de figuración hacia un ideal: el objeto termina siendo el progreso material en sí imaginado como un sin fin.

- (ii) Espacio monopolístico consecuencia de la aceleración del capitalismo estructural dentro de la fase imperialista. La contradicción fundamental en la que debe desenvolverse el problema de la figuración artística³⁶¹ es fruto del choque

³⁵⁹ El “poder” como mito de la Ilustración vendría a ser la capacidad para transformar el estado de las cosas, siendo el ejercicio de la política una habilidad para seleccionar aquello que hay que hacer (un orden disruptivo) para lograr materializar ese cambio. Mientras que el “poder” en la lógica capitalista sujeta en el panóptico representa su contrario materialista, es decir, designa la capacidad para incrementar las posibilidades de que las conductas deseables por quien lo ejerce realmente ocurran, y, para ello, necesaria y paralelamente actúa para reducir al mínimo las probabilidades de que ocurra lo contrario. Véase la obra de Zygmunt Bauman y David Lyon. *Vigilancia líquida*. Paidós, Barcelona, 2013, p. 66.

³⁶⁰ Acelerándose << (...) la desmitificación “realista” de los viejos tipos de narrativas trascendentales en novelas como “Don Quijote”, la estandarización de sujeto y objeto, la desnaturalización del deseo y su último desplazamiento por la mercantilización o, en otras palabras, “el éxito”, etcétera. >>. Fredric Jameson, “Cognitive Mapping” en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. University of Illinois Press, Chicago, 1988, p. 349.

³⁶¹ Entendiendo por arte figurativo aquel que se centra en las figuras, es decir, en el reflejo de objetos identificables mediante representaciones reconocibles; bien sea procurando la verosimilitud -realismo-, bien sea distorsionando, idealizando o intensificando alguno de sus aspectos -expresionismo- u optando por otras formas -arcaísmo, simbolismo, esquematismo, hieratismo-. El problema de la figuración artística durante la modernidad fue diseccionado por Theodor Lipps a través de su principio de la negación estética y su teoría estética del espacio. Empezando por el primero, Lipps sostuvo que la figuración no busca una imitación completa de la vida. Al contrario, la voluntad artística demanda entresacar los lados, ángulos, y dimensiones que para el creador poseen significación, haciendo recaer sobre ellos el peso de su reflexión estética. El goce durante el acto creativo se establece en el movimiento

directo entre la experiencia vivida y la estructura que la condiciona o, lo que es lo mismo, entre la descripción fenomenológica de la vida de un individuo y el modelo estructural de las condiciones de existencia de esa experiencia vivida (este utillaje adquiere la analogía de la oposición dialéctica fundamental entre “esencia” versus “apariencia”³⁶²; y que en el prisma marxista muta a la de “estructura” versus “experiencia vivida”³⁶³). De algún modo, mientras que en el espacio clásico la experiencia inmediata de los individuos, aunque también estaba limitada, todavía era capaz de abarcar y coincidir en cierto grado con la verdadera forma económica y social que regía esa experiencia, en esta fase concreta ambos niveles discurren su progresión para ir quedando cada vez más separados y fragmentados entre sí. Por ello, Jameson presenta dentro de esta categoría su concepto de “*juego de figuración*”, con el fin de expresar

psicológico de renuncia a la reproducción de ciertos rasgos. Por consiguiente, tal negación es la que construye el goce estético (la *Einfühlung* o proyección sentimental, que consiste en insuflar vitalidad a la realidad que se percibe. Así, la empatía, en el mismo sentido de Worringer, proyecta “mis” sentimientos en el modo en el que percibo el reflejo de la realidad, más todavía, nace de la comprensión intelectual de la expresión del otro), lo que encuentra su correlación en la premisa kantiana de que el objeto es siempre una idea que se forma por la actividad interior del sujeto (el sujeto es el que conoce, pues, a la experiencia sensible percibida se le añade el entendimiento particular del individuo). En relación a su particular concepción del espacio, Lipps argumentó que la representación espacial queda acordada por la reacción emocional prevista en el acto de recepción, es decir, las tensiones de fuerza que administra la percepción y provoca el proceso empático son determinadas por el modo en el que se manipula la luz, la profundidad y la dirección de las líneas estructurales de la composición (el espacio se convierte en una metáfora de la subjetividad del individuo). Véase Theodor Lipps. *Los fundamentos de la estética*. Daniel Jorro, Madrid, 1923, pp. 102-116.

³⁶² La oposición se establece entre: (i) Las condiciones formales de conformidad con el entendimiento, lo que vendría a ser la apariencia de los objetos en la realidad, que se muestra ineficaz para suministrar información sobre el contenido del conocimiento. (ii) La esencia como sustancia de la verdad, como huella que indica lo que siempre es probable en los objetos de la realidad, separado de lo que se manifiesta anfibológicamente. Para desgranar el desarrollo de esta oposición es relevante penetrar en el origen del pensamiento dialéctico en la Antigüedad. Véase la obra de Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 39-43.

³⁶³ << En este punto la experiencia fenomenológica del sujeto individual -tradicionalmente, las materias primas superiores para el trabajo del arte- llega a estar limitada a un pequeño rincón del mundo social, una visión de cámara fija de un sector determinado de Londres o del campo o de lo que sea. Pero la verdad de esa experiencia ya no coincide con el lugar en el que se lleva a cabo. La verdad sobre esa limitada experiencia diaria de Londres se encuentra, más bien, en la India o en Jamaica o en Hong Kong; está ligada a todo el sistema colonial del Imperio Británico, que es lo que determina la calidad misma de la vida subjetiva individual. Sin embargo, estas coordenadas estructurales ya no son accesibles a la experiencia vivida inmediata y a menudo ni siquiera son conceptualizadas por la mayoría de la gente. >>. Jameson, op. cit., p. 349.

alegóricamente cómo las nuevas realidades globales, primero, resultaban ya inaccesibles para cualquier sujeto individual o consciencia, de ahí que tales fenómenos de la realidad quedasen como formas irrepresentables (Jameson alude al concepto de Althusser de la “causa ausente”³⁶⁴) y, segundo, cómo el sujeto selecciona dentro del marco ideológico que el imperialismo monopólico instaura, alternativas figurativas para cubrir la anomía y ordenar la realidad de forma expresiva. Para explicar esto con más exactitud, Jameson lo ejemplifica mediante el “*relativismo monádico*”³⁶⁵, donde la mónada subyacente estaría

³⁶⁴ En el sentido de que el proceso causante nunca puede emerger en presencia de la percepción. Pese a lo cual, y aquí reside el desenvolvimiento ideológico del “juego”, aparecen figuras que son utilizadas para expresarlas de modo distorsionado y simbólico. Ibídem, p. 350. En síntesis, este *juego de figuración* se convierte en una de las misiones principales del interprete, esto es, adquiere el deber de identificar las figuras sustitutivas que son apropiadas desde la estructura para realizar la representación de la realidad global (como expresión de la experiencia vivida) con el objetivo de guiar la mente del receptor, lector o espectador (alienándoles en el proceso), hasta hacerla llegar a la certeza de que dichas formas figurativas son el contenido primario, verdadero, del que están compuestas las realidades reflejadas.

³⁶⁵ El “relativismo monádico” sostiene que el valor de verdad de, por ejemplo, una oración específica es relativo al sistema de creencias en el que esta fue creada, es decir, su valor depende de cuál es su significado en relación con el lenguaje en el que ha sido expresado y con la forma en que existe el mundo. Al mismo tiempo, considera que el significado está indisolublemente vinculado a un marco de creencias, admitiendo que puedan fijarse criterios objetivos siempre que sean consistentes con la lógica interna que desarrolla ese marco. La conclusión de esta hipótesis nos lleva a considerar que ni el valor de verdad ni el valor moral de una acción responden a la arbitrariedad, la subjetividad o el libre albedrío, sino que resultan ser en sí mismos procesos objetivos, aunque necesariamente en relación con un determinado contexto. La aporía de este modelo inductivo es negar que se pueda establecer una verdad objetivamente verdadera para cualquier sistema de creencias (con valor absoluto). Por lo tanto, la demostración objetiva de verdad se hace para cada sistema individualizado, luego no habría posibilidad de representar la verdad de la humanidad como una totalidad. En este sentido, el juego de palabras utilizado por Jameson para categorizar este abordaje es una ironía, ya que para el relativismo lo verdadero no es monádico sino un predicado relacional. Imaginemos entonces que lo que es verdadero únicamente fuera el fruto de una determinación valorativa en función de una cultura de creencias y de un catálogo de acciones morales, la implicación resultante sería que la verdad (o la falsedad) habría sido establecida según su ajuste o acomodo con el significado compartido por los integrantes de la comunidad o sociedad en la que se han implantado esos marcos de referencia. Consiguientemente, en las democracias capitalistas contemporáneas habría que aceptar con valor de verdad la irrupción de la mercantilización en aspectos de la vida como pueda ser la salud de las personas, o dicho con otro ejemplo, la acción de comprar y vender algo que no puede estar en venta (incluidas las diversas formas de esclavitud) dependerá de criterios objetivos en relación al sistema de creencias de la sociedad, luego esa mercantilización tan solo podría ser calificada como un acto de corrupción moral o de explotación material en relación a lo que estuviese establecido en ese marco. En relación a las tesis del relativismo véase la obra *Relativismo y racionalidad*. Luis Eduardo Hoyos editor. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, pp. 31-35. En

igualando la existencia de la consciencia subjetiva del sujeto como si esta fuera un mundo único, autónomo, cerrado sobre su propia reproducción y con un valor inalienable frente a la existencia de la colectividad en la realidad. De tal modo que la única vía de representación admisible para captar la totalidad del mundo queda comprimida por la agrupación de infinitas consciencias subjetivas de cada uno de los sujetos individuales. El valor de cambio que se propaga por la producción artística se sustenta, por un lado, en la ironía y la casualidad matemática operando en el nivel formal, y por otro, la teoría de la relatividad general de Einstein, en el nivel ideológico, por supuesto deliberadamente mal interpretada (de manera que la esencia de las cosas es desplazada hasta colocarla en el centro del punto de vista de la experiencia subjetiva de cada persona; este punto de entrada del mundo en el hombre se convierte en el único principio importante de conservar). El resultado final observado por Jameson es que la persona sola, aislada, valorizada como sujeto único, se convierte en la figura de representación por excelencia, pero “*como siempre deformada y simbólicamente reescrita*”. En resumen, todo este proceso figurativo procede a ir dando jerarquía a la subjetividad de la consciencia individual, legitimando la privatización de la vida del ciudadano (afectando especialmente a las vidas de la clase media trabajadora), lo que limita las posibilidades de realización de cualquier intento de reestructuración que se quiera realizar en el trabajo del arte.

- (iii)Espacio de la red de corporaciones multinacionales, en este caso coincidente con la fase avanzada del imperialismo (mundializado) o capitalismo tardío. Característico de una metamorfosis de la infraestructura, en la que el Estado-nación ha quedado debilitado, adelgazado y marginado a procesos de servidumbre con el capital (en especial con la categoría financiera). Al mismo tiempo, la tradición heredada de las viejas ciudades renacentista y victoriana queda definitivamente sepultada por un proceso de dimorfismo arquitectónico que, una vez tuvo lugar el colapso de la última fase de evolución industrial de la

relación a la crítica al relativismo como fórmula para legitimar la mercantilización y la privatización de todas las esferas de la vida véase la obra de Michael J. Sandel. *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Debate, Barcelona, 2013, pp. 51-52.

metrópolis decimonónica, sufre y postula por igual la hipermetabolización del espacio urbano fruto del desarrollo de las fuerzas de producción con la aparente disolución de la relación centro-periferia³⁶⁶ (el mito de lo global) y la propagación ensalzada de los espacios-fortaleza (como espacios de lujo para las clases más ricas en oposición a los espacios concebidos como “vertederos de

³⁶⁶ La ironía de la globalización recae en que, por una vez, se trata de que el “centro” se iguale con la “periferia”, algo así como dar la bienvenida a la vida en esa periferia. Esta circunstancia casi es así, pero no del todo. Curiosamente, para el centro lo importante siempre se había situado en imponer su dominio del tiempo (es decir, la ventaja la obtenía del desarrollo histórico en términos económicos, tecnológicos, de conocimientos y de experiencia acumulados a lo largo del tiempo), pero para los bordes de la periferia, desde hace muchos siglos, todo versa sobre el espacio. Durante siglos Europa luchó sus guerras por el carbón, el hierro, el lino, la lana y la madera de las colonias. Durante siglos Europa vertió sus bienes excedentes para el consumo interno de sus colonias. Las industrias metropolitanas crecieron a expensas de la periferia. La “aristocracia del trabajo” llegó a un acuerdo para aumentar las ganancias a expensas de los trabajadores de la periferia. Y durante siglos, los países de la periferia del mundo han suministrado los medios para que la vieja Europa se siguiera considerando el centro histórico del todo. Las fases de la expansión del capitalismo a través del comercio mundial, y la relación centro-periferia, pueden ser explicadas por la alegoría geométrica del “Vector” desarrollada por Mckenzie Wark en los siguientes términos: << *En geometría, un vector es una línea de longitud fija, pero con ninguna posición fija. Tiene dimensiones definidas, pero potencialmente podría comenzar en cualquier punto, y conectar cualquier punto desde su radio. En epidemiología, un vector es un medio específico de transmisión de una infección por agua, aire o fluidos corporales, a través del cual cualquier órgano que puede ser conectado a cualquier otro organismo. En tecnología, un vector puede ser un dispositivo para conectar una cosa con otra, una relación particular pero sin coordenadas especificadas. El Vector, en otras palabras, es la técnica de la intemperie, de la virtualidad. Tecnologías que disciplinadamente encierran, y que cuentan y clasifican lo que encierran. Las tecnologías vectoriales extienden sus redes a través del espacio abierto, y proyecta las líneas de su movimiento a través de ella (...)* De la cartografía y la navegación al telégrafo y telemetría, el desarrollo vectorial hace que cualquier recurso en cualquier lugar pueda ser conectado a cualquier otra cosa. Pensar la cartografía del siglo XVIII y la navegación como un extremadamente lento misil de crucero. En la periferia, el poder vectorial siempre fue más grande que el poder de lo acotado. Esta es la razón por la que la historia aparece no como tiempo sino como espacio. El imperialismo significa la habilidad para encerrar un espacio propio a expensas de otro, cuyo espacio sí que queda abierto al flujo, para el intercambio desigual, del tipo que el poder imperial necesita no tener que sufrir. Una relación imperial es la que está cerrada en un extremo y abierto en el otro, para el beneficio del que está cerrado. El poder vectorial no es nada nuevo. Es tan antiguo como las armadas imperiales del siglo XVIII, cuando fueron producidos los primeros mapas de precisión. Acelerado con el telégrafo. Internet supera la aceleración de la telegrafía, se conecta al archivo, permite relacionarse con más y más piezas de datos, y por lo tanto relacionar y conectar más y más complejos ensamblajes de recursos. Pero solo acelera, prolifera, muta, no es cualitativamente revolucionario. >>. Mckenzie Wark. “Telegram from Nowhere” en *Mutations. Rem Koolhaas Harvard Project on the City. Stefano Boeri Multiplicity. Sanford Kwinter. Nadia Tazi. Hans Ulrich Obrist*. Actar, Burdeos, 2000, pp. 31-33.

basura”, o dicho con otras palabras, el abarramiento de *ciudades-miseria* hiperdegradadas destinadas a la “eterna” desposesión de las clases marginales³⁶⁷) como representaciones del propio proceso de ensanchamiento y dislocación entre las clases sociales.

Jameson alude a dos influencias para componer su respuesta crítica ante la estructuración del tercer tipo de espacio. La primera influencia le corresponde al marco conceptual propuesto por Henri Lefebvre³⁶⁸, para quien no era posible admitir la neutralidad,

³⁶⁷ La defunción de la ciudad formal y de sus instituciones en los países pobres está transformando su morfología, a veces “ruralizando” el corazón de la propia urbe. Pero la patología que resume todos sus síntomas es la falta de empleo: son megaciudades sin trabajo, lo que provoca que competían entre sí por la degradación humana. El vertedero humano encerrados en el perímetro de las megaciudades manifiesta el crecimiento hipertrófico de un ejército de reserva degradado como “*superfluo*” (en oposición a la noción que propuso Hannah Arendt de “*capital superfluo*”, esto es, acumulación de más capital del que se puede reinvertir con criterios de rentabilidad dentro de un espacio “cerrado”); humanos estigmatizados para toda su existencia porque, como excedente permanente de población, su espera para incorporarse al proceso productivo será “eterna”. Véanse las obras de Mike Davis. *Planeta de ciudades miseria*. Akal, Madrid, 2006, pp. 248-253. Y Jan Brenan. *The Labouring Poor in India. Patterns of Exploitation, Subordination and Exclusion*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 13.

³⁶⁸ La tripleta conceptual que diseñó Lefebvre (como esencia para articular una teoría unitaria del espacio) está compuesta por (i) Las prácticas espaciales: se trata de la experiencia material del espacio o el *espacio percibido en la vida cotidiana* con todo el movimiento de los flujos de personas, mercancías y dinero (ii) Las representaciones del espacio: dedicado al modo en el que el espacio es concebido por los “expertos”, científicos y planificadores urbanos. Son la fuentes que codifican el significado de los signos que ordenan la disposición de los espacios - que son pensados para guiar su percepción en estados de fragmentación, expansión y restricción-. Para Lefebvre, “*las representaciones del espacio estarían penetradas de un saber (una mezcla de conocimiento e ideología)*” (iii) Los espacios de representación: el espacio vivido en el que utópicamente se encontraría un espacio para la imaginación de los “usuarios”, que dejarían de ser actores pasivos y participarían de la búsqueda de nuevas formas espaciales para vivir la realidad. Esta posibilidad está latente porque “*el espacio de representación se vive, se habla; tiene un núcleo o centro afectivo: el Ego, el lecho, el dormitorio, la vivienda; o la plaza, la iglesia el cementerio. Contiene los lugares de la pasión y de la acción (...)*”. Lefebvre, *op. cit.*, p. 100. A partir de esta tripleta, Lefebvre distingue entre “*espacio absoluto*” y “*espacio abstracto*”. El primero se corresponde con un movimiento donde el tiempo no se separa del espacio, y la forma del pensamiento y la acción no se separa del contenido (se puede decir que la producción es todavía respetuosa con la naturaleza, puesto que selecciona pequeñas parcelas de espacio (con sus contenidos naturales) y allí es justo donde construye palacios, monumentos, iglesias y casas para alojar a los campesinos y artesanos. A continuación, surge un movimiento de transición en el que el *espacio absoluto* va evolucionado lentamente, al ritmo con el que se produce la acumulación originaria del capital. Al arrancar este proceso de acumulación, el espacio y el tiempo por vez primera se disocian (“*la forma y lo formal se separan del contenido*”), y es así como el

objetividad e inmutabilidad del espacio. Tal ilusión ideológica persigue la ocultación de un determinismo económico, político y religioso que impacta directamente sobre la forma de la realidad social y sobre las relaciones de poder desplegadas en esta. Sin embargo, desde su perspectiva, el espacio es originariamente un producto social más, de profundas implicaciones, que surge como resultado de todas las prácticas y experiencias sociales (dicho aforísticamente, “*no hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales*”³⁶⁹). Más concretamente, Jameson recupera la descripción Lefebvreniana de *espacio abstracto*, concebido como un producto institucional causado por la violencia del comercio o por la guerra de las ideologías como expresiones políticas dirigidas por un Estado para gestionar su poder sobre las relaciones sociales que determinan la producción. Este tipo de espacio tiende a la homogenización³⁷⁰, aunque no logra ser homogéneo (pero su meta sí lo es), al ser a la vez fragmentario. Un espacio que logra ser él mismo un portador de mitos:

*El valor de uso de tal espacio es exclusivamente político. Si se habla de él como de un “sujeto” que posee determinados fines y medios de acción es porque efectivamente existe un sujeto, un sujeto político: el poder como tal, el Estado como tal. Concebir el espacio abstracto como homogéneo es, en consecuencia, una representación que toma el efecto por la causa y la meta por la razón. Esta representación proporciona la ilusión de un concepto, cuando no es sino una imagen, un espejo o un espejismo, y que en vez de recusar, de contradecir, se limita a reflejar.*³⁷¹

espacio absoluto poco a poco se va transformando en *espacio abstracto*, es decir, el espacio se hace progresivamente inasequible mientras que el tiempo se realiza en el espacio, así es como la circulación de mercancías y el flujo de capitales tienden a la producción de un espacio sin límites dentro del mercado mundial. Ibidem, pp. 260-262.

³⁶⁹ Ibidem, p.14.

³⁷⁰ Con *homogeneización* se refiere a un espacio euclidiano con propiedad isotópica, pues, un espacio que garantiza el uso político y social en los términos concretos para los que fue planificado y construido.

³⁷¹ Ibidem, p. 324. No obstante, Jameson matiza que la desorientación fruto de la saturación que sufre el espacio abstracto en la actualidad, si se logra llegar a dominar por el entendimiento y por la práctica social, puede llegar a convertirse en una estrategia útil para oponerse a sus efectos. Jameson, *op. cit.*, p. 351.

La segunda influencia que recibe Jameson proviene de la configuración realizada por Kevin Lynch en su obra *La imagen de la ciudad*. Y más en especial de la noción de mapa mental aplicado a la percepción de la urbe que utiliza Lynch³⁷², y que es reinterpretado por Jameson para extrapolarlo como el mapa mental de “la totalidad social y global”, bosquejando así el concepto de *cartografía cognitiva*:

Tomando como referencia el centro de Boston, Jersey City y Los Ángeles, y por medio de entrevistas y cuestionarios en los que se les pedía a los sujetos que dibujaran su contexto de la ciudad desde la memoria, Lynch sugiere que la alienación urbana es directamente proporcional al desmapeo mental de los paisajes urbanos locales. Una ciudad como Boston, entonces, con sus perspectivas monumentales, sus indicadores y monumentos, su combinación de formas espaciales grandes pero simples, incluyendo límites dramáticos como el Charles River, no sólo permiten que las personas tengan, en su imaginación,

³⁷² El esquema de Lynch para perfilar la noción de mapa mental aplicado a la percepción urbana está esquematizado del siguiente modo: (i) La *legibilidad*, referida a la claridad con la que un espectador adquiere una imagen mental de una ciudad. Es decir, con esta cualidad se designa la facilidad cognitiva que desprende la planificación de los espacios virtuales y naturales de la metrópolis así como la arquitectura de sus edificios, monumentos y jardines, a la hora de que podamos reconocer y organizar en una pauta coherente nuestra percepción sensorial de todo ese espacio urbano que nos rodea: << Para comprender esto no debemos limitarnos a considerar la ciudad como cosa en sí sino la ciudad en cuanto percibida por sus habitantes. >>. La primera conclusión que se sintetiza en base a esta proposición es que cuando el escenario físico que nos rodea es fácilmente aprendido (porque es especialmente llamativo), el sujeto se encuentra mejor adaptado a su medio ambiente, por lo tanto, la imagen mental en coordinación con el urbanismo de la que nace desempeñan, como unidad, una función social específica: fija en la memoria individual no solo experiencias vividas sino también el recuerdo de símbolos con una significación útil para la comunicación grupal o colectiva (ii) La *imaginabilidad*, aplicada a la capacidad que posee un objeto físico para fijar una impronta visual potente en la mente de cualquier observador, por consiguiente, el objeto disfruta de la cualidad singular de producir imágenes mentales perfectamente identificables y estructuradas que proporcionan adaptabilidad al medio (dicho con otras palabras, el objeto suministra imágenes “intensas” a la mente del espectador). El resultado de este fenómeno lo resume Lynch de esta forma: << Una ciudad muy imaginable (evidente, legible o visible) parecería, en este sentido específico, bien formada, nítida, notable; incitaría a los ojos y los oídos a una atención y una participación mayores (...) una ciudad como esta sería una ciudad que pudiera aprehenderse con el tiempo como una pauta de gran continuidad, con muchas partes diferenciadas y nítidamente vinculadas entre sí. >>. Kevin Lynch. *La imagen de la ciudad*. Gustavo Gili, Barcelona, 2012, pp. 11-12 y pp. 19-21.

*una generalmente exitosa y continua localización con el resto de la ciudad, sino que además les proporciona algo de la libertad y de la gratificación estética de la forma tradicional de la ciudad.*³⁷³

Uno de los elementos fundamentales por el que la concepción de Lynch engancha a Jameson es que evoca (en cuanto a la dialéctica entre el aquí y el ahora de la percepción inmediata y el sentido imaginario de la ciudad como una totalidad ausente), como un análogo espacial, a la formulación de ideología de Althusser (como *representación de la relación imaginaria del sujeto con sus condiciones reales de existencia*). Cualesquiera que sean sus defectos y problemas, esta concepción de orden espacial de la ideología tiene el mérito de hacer hincapié en la diferencia entre el posicionamiento local del sujeto individual y la totalidad de las estructuras de clase en que él o ella se encuentran materialmente (esto es, hace manifiesta la brecha entre la percepción fenomenológica y una realidad que trasciende todo pensamiento individual o experiencia. Así, “*esta ideología, como tal, trata de abarcar o coordinar, mapear, mediante representaciones conscientes e inconscientes*”. El resultado queda expuesto como sigue:

*La concepción de la cartografía cognitiva que aquí se propone, por tanto, implica una extrapolación del análisis espacial de Lynch en el ámbito de la estructura social, es decir, en nuestro momento histórico, a la totalidad de las relaciones de clase a escala mundial (o debería decir multinacional). La premisa secundaria también se mantiene, a saber, que la incapacidad para cartografiar socialmente es tan paralizante para la experiencia política como lo es análogamente la incapacidad para mapear el espacio para la experiencia urbana. De ello se desprende que una estética de la cartografía cognitiva en este sentido es una parte integral de cualquier proyecto político socialista*³⁷⁴.

³⁷³ Jameson, *op. cit.*, p. 353.

³⁷⁴ *Ibídem.*

Cuando Jameson alude a que el desarrollo de nuestra capacidad para cartografiar mentalmente la totalidad social; además de ir unida orgánicamente a la capacidad para cartografiar el espacio producido socialmente; debe desembocar en un proceso de transformación de la realidad con un alcance fundamentalmente de cambio político, en verdad está desempolvando uno de los núcleos más problemáticos para la literatura marxista: ¿El socialismo ha producido hasta ahora un tipo de espacio nuevo? Para poder plantear una respuesta es necesario un ejercicio de retrotracción histórica, empezando por la sociedad medieval, cuya producción de espacio tuvo lugar a través de la transformación del paisaje desde la actividad productiva del campesinado (sus comunidades y sus primitivas redes de comunicación) en la forma de castillos, monasterios, iglesia y catedrales. Esta red por medio del desarrollo de las fuerzas de producción derivó en la formación de ciudades cada vez más pobladas y centralizadoras del poder político, económico y religioso, erigiéndose progresivamente como la cuna de la acumulación, representada en la forma de los mercados que crecieron dentro de las ciudades-estado renacentistas del siglo XV y XVI. Este despegue de la acumulación fue el epicentro de la producción del *espacio abstracto* por el capitalismo. El *espacio abstracto* conforma todo el mundo de la mercancía (con su lógica de funcionamiento y su expansión comercial a escala global hacia todos los mercados orientales -La India, China y Japón-). El *espacio abstracto* continuó evolucionando a medida que se apoyaba en el desarrollo industrial -anticipado como revolución desde el siglo XVIII-, comercial y financiero (con el nuevo paisaje de las redes de Internet, las autopistas, el transporte aeroportuario, etcétera) hasta que llega un punto en el que la ciudad medieval con su movimiento evolutivo hacia la modernidad desaparece por completo como sujeto histórico y como centro del espacio histórico. Si ponemos el foco ahora en analizar el paisaje de las ciudades que han vivido bajo el dominio de Estados socialistas o comunistas durante el siglo XX, encontramos claramente que este no fructificó en una mutación arquitectónica imaginativa capaz de adquirir la esperanza práctica de lo utópico (un ejemplo sería la Rusia soviética de los años veinte y treinta, cuya arquitectura definitivamente fue la esfera en donde menos hallazgos innovadores se realizaron, especialmente si se comparan con otros avances artísticos como la pintura, la escultura, el cine o las ciencias puras). La reflexión pendiente comienza por asumir que una revolución que no sea capaz de producir una transformación en la forma en la que se produce el espacio social, probablemente no estará liberando todo su potencial emancipador. O dicho de otro modo, una revolución política que cambia únicamente la superestructura y modifica la infraestructura o base productiva (por tanto que varía la ideología dominante, implantando nuevas instituciones y realizando una división del trabajo

diferente) no podrá transformar cognitivamente la mente de las personas, es decir, no llegará a trastocar las relaciones sociales completamente, porque el espacio producido socialmente no habrá sido variado. Cambiar el espacio se debe resolver como una causa para realizar cambios en el lenguaje y en las prácticas sociales de la vida cotidiana³⁷⁵.

En resumen, si no hay una reinención “*arquitectónica*” tanto de las relaciones sociales como del espacio en el que acontecen esas relaciones, el socialismo, como proyecto de cambio de la totalidad de la realidad social, no estará provisto de una especificidad integral.

³⁷⁵ En este punto necesariamente se debe analizar la oposición entre jerarquía-verticalidad versus anarquía-horizontalidad. Así, el capitalismo requiere de una jerarquía, un orden estructural que no por casualidad fue igual de común para la Venecia del siglo XIII que para todo el Antiguo Régimen europeo, o que para La India, Turquía o China durante el mismo intervalo. El capitalismo, siguiendo las tesis del historiador Fernand Braudel, no inventa las jerarquías sino que las utiliza y aprovecha al máximo, del mismo modo que no ha inventado directamente el mercado o el consumo si con el término “capitalismo” se está denominado, tal y como lo concibió Werner Sombart, a la forma del capital en su fase de evolución histórica desde el siglo XIX en adelante (en todo caso, la premisa de Braudel resulta plausible dado que en las sociedades no capitalistas, como los estados socialistas o comunistas, las jerarquías nunca llegaron a desaparecer). La producción de un espacio jerarquizado conduce directamente al estudio de la lucha de clases o de las jerarquías sociales: << *Entonces ¿es preciso cantar las glorias y méritos de las largas familias, de los linajes? Supondría poner en primer plano, en el caso de Occidente, aquello que llamaos en líneas generales y con un término que se ha impuesto tardíamente, la historia de la burguesía, sustentadora de proceso capitalista (...) El régimen feudal constituye, en beneficio de las familias señoriales, una forma duradera del reparto de la riqueza territorial, riqueza de base -y por lo tanto un orden estable en su textura. La burguesía, a lo largo de los siglos, vivirá como un parásito dentro de esta clase privilegiada, cerca de ella, contra ella y aprovechándose de sus errores, de su lujo, de su ociosidad y de su falta de previsión, para acabar apoderándose de sus bienes -con frecuencia a través de la usura- y para infiltrarse finalmente en sus filas y perderse en ellas. Pero hay otros burgueses para reanudar el asalto, para reemprender la misma lucha. Parasitismo, en suma, de larga duración: la burguesía no cesa de destruir a la clase dominante para nutrirse de ella. Pero su ascensión fue lenta, paciente, pasándose sin cesar la ambición de hijos a nietos. Y así sucesivamente. Una sociedad de este tipo, deriva de la sociedad feudal a medias, es una sociedad en la cual la propiedad y los privilegios sociales se encuentran relativamente a salvo, en la cual las familias pueden disfrutar de aquellos con relativa tranquilidad (...) >>>. Fernand Braudel. *La dinámica del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 77-78. Análogamente, el proyecto socialista, potencialmente al suprimir las jerarquías, disolverá el espacio abstracto, pero entonces es cuando se descubre que la historia está aún por ser imaginada en términos nuevos, por lo tanto, que no estén limitados para ser transitorios (o dicho con otras palabras, que su función no sea solamente la de guiar una transición). Véase también Werner Sombart. *El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza Editorial, Madrid, 2005.*

Este desafío o dilema al que se enfrenta la crítica marxista es para Jameson un asunto central para poder evitar su desvanecimiento como ideología:

He dicho antes que la llamada crisis en el marxismo no es una crisis en la ciencia marxista, que nunca ha sido la más rica, sino más bien una crisis de la ideología marxista. Si la ideología -para darle una definición algo diferente- es una visión del futuro que se apodera de las masas, tenemos que admitir que, salvo en algunos experimentos colectivos en curso, como los de Cuba y en Yugoslavia, ningún partido marxista o socialista o movimiento de cualquier lugar tiene la más mínima idea de lo que el socialismo o el comunismo como sistema social debe ser y qué se puede esperar que parezca. Esa visión no será puramente económica, a pesar de que el economista marxista es tan deficiente como el resto de nosotros en relación a la incapacidad para abordar este problema utópico de una manera seria. Es, además, un problema sumamente social y cultural, ya que implica la tarea de intentar imaginar cómo una sociedad sin jerarquías, una sociedad de personas libres, una sociedad que ha repudiado los mecanismos económicos del mercado, posiblemente, puede ser coherente. Históricamente, todas las formas de jerarquía se han basado siempre y en última instancia, en la jerarquía de género y en el bloque de construcción de la unidad familiar, lo que deja en claro que esta es la verdadera unión entre una problemática feminista y una marxista -aunque no como coyuntura antagónica pero en el momento en el que el proyecto feminista y el proyecto Marxista y socialista se encuentran, se enfrentan al mismo dilema: cómo imaginar la Utopía.³⁷⁶

La cartografía cognitiva, como cuestión de forma, queda consagrada como una parte integral de una política socialista transformadora; de su consecución parecen depender las

³⁷⁶ Jameson, *op. cit.*, p. 355.

posibilidades de producción de una estética nueva³⁷⁷. Evidentemente, este proyecto jamesoniano; que fue “soñado” con anterioridad a la caída de la URSS, a la descomposición de Yugoslavia y la Guerra de los Balcanes, al dominio de China sobre la producción de mercancías y sobre el flujo de los mercados financieros internacionales a expensas del declive del imperialismo estadounidense, y anterior también a los efectos de la “Gran Recesión” de 2008 sobre la estabilidad de las clases medias de trabajadores tanto de EEUU como de la Unión Europea; se encuentra hoy por hoy condensado en la globalización como signo legible de la tendencia en el proceso de acumulación de capital, y por ello con más posibilidades de realizarse que nunca. A continuación, con el objetivo de comprender y explicar con más precisión las repercusiones de la relación entre la cartografía cognitiva, como estrategia de resistencia política, y la estructura de la producción de espacio determinada por el desarrollo del capitalismo, se expondrá un juego metonímico en relación con la demostración del funcionamiento de la gravedad (como la manifestación del *alabeo* del espacio).

Cuando Einstein³⁷⁸ se obsesionó por encontrar una solución al problema de la gravedad, su primer contratiempo fue explicar por qué lo que era cierto para un espacio plano y la geometría de Euclides (por ejemplo, que para cualquier círculo el cociente entre la longitud de su circunferencia y su radio siempre será exactamente igual a dos veces el número pi) no lo era para un círculo proyectado en un espacio curvo o alabeado (generalmente, el cociente suele ser superior a dos veces pi). Básicamente, Einstein sostuvo que la premisa de los griegos no se cumple para un observador que sufre una aceleración en su movimiento. Esta observación se reproduce en la naturaleza cosmológica del siguiente modo: si tomamos una

³⁷⁷ La demanda de Jameson adquiere unos ecos que son armónicos con el proyecto situacionista de Guy Debord. Desde el prisma político situacionista, “*la confrontación con el conjunto de la sociedad actual es el único criterio para una verdadera liberación en el campo de la arquitectura urbana*” como para cualquier otro aspecto de la actividad humana. De lo contrario, “*la mejora o el progreso siempre serán diseñados para lubricar el sistema y perfeccionar el condicionamiento que tenemos que revertir en el urbanismo y en todas partes*”. Lo principal de lo que Debord sostuvo en el terreno de la ciudad y lo arquitectónico fue que de existir el método experimental de la utopía, además de tener que abarcar el todo, no debería dejar de enfatizar la transformación de la producción del espacio social no ya estando circunscrito a la concepción de un nuevo urbanismo, sino que debería aspirar al diseño de una nueva forma de vida; ese era el núcleo teórico desde el que proponer una nueva praxis revolucionaria, es decir, iniciar la transformación desde el espacio. Véase Guy Debord and the Situationist International. *Texts and documents*. Tom McDonough editor. The MIT Press, Cambridge, 2002, p. 105.

³⁷⁸ Véase Albrecht Föesing. *Albert Einstein*. Viking, New York, 1997, p. 315 y p. 189.

región espacial del universo, esta aparecerá ante nuestra percepción como un espacio plano (imagínese una red de infinitos ejes verticales y horizontales que se cruzan formando sendas y cuadrículas como las de una ciudad monumental del siglo XIX) siempre y cuando se de una ausencia total de materia o energía. Sin embargo, cuando aparece en esa región espacial un cuerpo que posee masa, este actúa con fuerza gravitatoria sobre otros objetos que le circundan, es decir, provoca su aceleración atrayéndolos hacia su centro, y con ello produciendo que la estructura del espacio se distorsione a su alrededor (el espacio que le rodea comienza a curvarse). La conclusión simplificada al máximo sería que “*el espacio no es meramente un escenario pasivo que proporciona el marco para los acontecimientos del universo, sino que la forma de ese espacio responde a los objetos que estén en su entorno*”³⁷⁹. Veamos ahora las homologías de este principio con la activación del mapeo cognitivo: los objetos con masa o capacidad de congestión en la arquitectura urbana (grandes edificios públicos, catedrales, monumentos, obras civiles, recintos acotados en la forma de parques, torres de comunicación, centros comerciales y rascacielos) provocan la estimulación perceptiva, permitiéndonos codificar las partes de ese espacio y almacenando esas imágenes mentales. La diferencia entre el espacio natural y el espacio urbano serían análogamente la diferencia entre el universo en expansión y una parte del universo cuyo espacio se viera modificado en su curvatura por la irrupción de nuevos cuerpos u objetos con masa y energía, por ejemplo, supernovas, un agujero negro o el nacimiento de nuevos soles, es decir, volviendo a la realidad social: el espacio urbano incorpora un proceso de mutación en relación con las nuevas construcciones a través de las dilataciones del espacio en su periferia (crecimiento demográfico y necesidades de las fuerzas de producción), o las demoliciones y reconstrucciones de espacios en su centro (especulación del capital y manifestación ideológica del poder). Como apuntó Lynch³⁸⁰, el rediseño consciente del medio físico a gran escala se ha convertido en una realidad histórica muy reciente, de manera que el observador contemporáneo puede tener problemas a la hora de identificar las partes que se van incorporando como estímulos nuevos y para, después, estructurar el conjunto resultante en su imagen mental completa. El *alabeo espacial* que producen esos objetos llamativos provoca

³⁷⁹ Obsérvese cómo el cuerpo u objeto no es la causa en sí de la atracción que provoca sobre otros objetos, sino la causa por la que el espacio se transforma: << *En la teoría de Einstein, el roncal gravitatorio que mantiene a la Tierra en órbita no es alguna misteriosa acción instantánea del Sol, sino el alabeo de la estructura del espacio que se produce debido a la presencia del Sol.* >>. Brian Greene. *El universo elegante*. Crítica, Barcelona, 2003, pp. 87-88.

³⁸⁰ Lynch, *op. cit.*, p. 23.

dos efectos: (i) La adquisición de una imagen mental nítida, que es la más común y la que más fácilmente puede ser compartida por los habitantes de una ciudad, al aumentar la *legibilidad* en la disposición de su estructura. (ii) La imagen mental omitida o borrosa, en el sentido de que a medida que el observador se aleja de esos objetos llamativos, con masa y energía, el espacio deja de curvarse para su percepción (recuperando su forma de superficie plana) y, como ocurriría con la atracción gravitatoria, el estímulo perceptivo iría ralentizándose o disminuyendo hasta el punto de que, mientras encuentra otro objeto con masa que vuelva a ejercer de *atractor*, determinadas zonas espaciales quedarían en blanco o muy tenues en su imagen mental, esto es, serían inconscientemente discriminadas puesto que carecerían de la capacidad (de “*imaginabilidad*”) para ser reconstruidas perceptivamente (quizás porque no resultan ser útiles para su adaptación al medio), en cuyo caso se puede decir, aunque sea de un modo exagerado, que para ese observador esas partes del espacio de la ciudad no existirían³⁸¹.

La aspiración de Jameson de extrapolar este proceso cognitivo a una praxis política podría plantearse en dos sentidos de aplicación: (i) Alcanzar la toma de conciencia del individuo que habita la ciudad sobre cómo es el espacio social y la vinculación de su forma con la tendencia en el proceso de acumulación de capital. (ii) La irrupción de la imaginación aplicada a la producción de espacio. En la relación con el primer sentido, la reflexión comenzaría con preguntarse cómo se alinea o sincroniza la transformación exterior de la ciudad con el registro mental del sujeto (cómo surge la adaptación de la imagen a los nuevos estímulos). Para responder a esta cuestión, y enriquecer la propuesta de Jameson, resulta estratégico deslizarnos hacia la noción de *la visión psicología del mundo* que

³⁸¹ Lynch hizo el experimento de encuestar a los habitantes de Boston para que compusieran la imagen mental de la ciudad de una forma estructurada, mediante descripciones y el bosquejo de esquemas, rutas, sendas y mapas aproximados. El resultado lo resumió del siguiente modo: << *Boston tiene una estructura que es compartida por casi todas esas personas. El Charles River con sus puentes forma un borde vigoroso y nítido, paralelamente al cual corren las principales calles de Back Bay, en especial Beacon Street y la Commonwealth Avenue. Estas calles surgen de Massachusetts Avenue, que por su parte es perpendicular al Charles, y corre hacia el Boston Common y el Jardín Público (...) casi todos los bostonianos pueden decirte como uno todo esto sobre la ciudad. Con igual probabilidad, el bostoniano será incapaz de describir algunas otras cosas, como pueda ser la superficie triangular que hay entre la Back Bay y el South End, la tierra de nadie que se extiende al sur de North Station, cómo Boylston va a dar en Tremont Street o cuál es el trazado de las sendas en el distrito financiero.* >>. *Ibidem*, pp. 30-32.

experimentamos, en la línea sugerida por el antropólogo Gregory Bateson³⁸². En este sentido, si la cultura imperante en una comunidad determina aquello que sus miembros aprenden y cómo lo interpretan, claramente estará moldeando el funcionamiento de sus mentes, esto es, la secuencia lógica con la que codifican e interpretan la realidad exterior. Esto implica que la imagen mental no es el producto único de los cambios en el ecosistema, sino que es también el reflejo de las características intrínsecas del observador, que se han ido desarrollado históricamente (en términos tanto de tiempo como de espacio). Desglosamos las implicaciones de esta premisa del siguiente modo:

- (i) Para el sujeto contemporáneo (en oposición al hombre primitivo), la sensación de evolución es “vívida”, en primer lugar, en los términos del trabajo que realiza, que en esencia suele estar orientado hacia la superación de obstáculos y contingencias (solucionarlos o no desencadena en el organismo una tensión intrapsíquica que es liberada con placer o dolor según alcance o abandone la meta fijada).
- (ii) El sujeto, como trabajador, activa su cualidad creativa para resolver problemas a partir de otra capacidad previa: su grado de desenvoltura para adaptarse a un entorno que cambia caprichosamente. La consistencia en la capacidad para el cambio se desarrolla en función del mayor tiempo que una determinada característica adaptativa sigue teniendo valor para la supervivencia (esa característica se vuelve parte de la organización de ese cuerpo, agente, especie, persona o comunidad). Consecuentemente, ese rasgo caracterológico no sería filogenético primariamente, sino el fruto de un proceso de aprendizaje. Así

³⁸² La premisa fundamental de Bateson para aplicar a nuestra excursión conceptual es la que fundamenta que la unidad de supervivencia en la naturaleza es un “*organismo en su ambiente*” y no un “*organismo contra su ambiente*”: << Uno de los vicios interesantes es la idea de que la unidad de supervivencia es o bien un individuo o bien la línea de la familia o bien una especie o subespecie o algo por el estilo. Y nosotros, aferrados a estas premisas, hemos estado construyendo máquinas y combatiendo contra el ambiente. Ahora hemos llegado, así lo espero, a la prueba empírica de que esa premisa ya no es válida. >>. Gregory Bateson. *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Gédisa, Barcelona, 2006, p. 231.

surge el hábito (que es un proceso mental³⁸³), permitiendo un proceso de ergonomía cognitiva, en el sentido de liberar las partes más “flexibles” de nuestro cerebro para poder resolver nuevos desafíos y problemas.

- (iii) Sin embargo, la naturaleza como ecosistema no es inmutable, así que una vez finaliza una operación de adaptación a través de la práctica de varias generaciones hasta lograr que (con todos los factores modificados) sea incorporada en la estructura profunda de la mente para guiar nuestra respuesta ante determinadas situaciones, repentinamente la naturaleza vuelve a presentarse ante nosotros (en nuestro ejemplo, en la forma de los desarrollos del mercado y de las fuerzas de producción aplicados al crecimiento y la evolución de la ciudad) para demandar sin reparo: *–¡Modifica tu táctica! Confiaste en lo que te dije en otras ocasiones, pero aquello ahora ya no te servirá. Si no cambias, estarás en un lio.* Este fenómeno representa lo que Bateson describe como la condición recurrente en la creatividad evolutiva (dicho de otra manera, la creatividad necesita de un ambiente que no resulte ni muy coherente ni muy caprichoso).

Volviendo al razonamiento de Lynch, su solución particular para que la imagen de la mente, en su evolución interna, no se limite a ser una “foto fija” sino que sea sincrónica con los cambios externos, recae en elevar la educación de los habitantes de la ciudad con el fin de que aprendan a operar e interpretar los procedimientos simbólicos (planos, signos, diagramas e interfaces automatizados) que se establezcan para apoyar la comprensión de los cambios. Pero la consigna de Jameson posee una motivación crítica más “trascendental”, ya que su anhelo es lograr que el espectador que “existe” en la ciudad, además de “vivirla” más intensamente, sea capaz también de percibir y asimilar la continuidad dentro de las discontinuidades (aplicando un símil cinematográfico, que sepa saltar del plano-secuencia al montaje expresionista de múltiples segmentos espacio-temporales sin desorientarse y mantener la comprensión de la coherencia narrativa).

³⁸³ El hábito tiene naturaleza económica, de tal modo que una experiencia en un contexto dado que funciona positiva y satisfactoriamente, será repetida recurrentemente con la certidumbre de lograr siempre el mismo resultado.

En resumen, el ejercicio de la cartografía cognitiva debe ser un hábito mental para percibir el medio o ecosistema espacial como una totalidad orgánica dentro de la totalidad del espacio producido por el capital. La capacidad para clarificar las partes en su contexto inmediato (el de la ciudad donde habitualmente experimentamos el impacto de la organización del espacio sobre el modo en el que tienen lugar las relaciones sociales) supone una primera fase de la toma de consciencia³⁸⁴.

³⁸⁴ Una de las múltiples tendencias positivas de Internet a la hora del diseño y la distribución de conocimiento está siendo la construcción de mapas híbridos que unifican una determinada cartografía geográfica con una capa de interpretación crítica sobre los datos empíricos, lo que permite generar unos análisis mejor argumentados sobre ciertos temas de interés social y político, y que visualmente resultan más fácilmente cognoscibles. Este es el caso de un mapa interactivo sobre la segregación racial en EEUU, publicado en 2013, basado en el informe *The End Of The Segregated Century: Racial Separation in America's Neighborhoods 1890-2010*, realizado por el Manhattan Institute for Policy Research (un ejemplo de cómo a partir del análisis social de la geografía se pueden inferir las relaciones ideológicas y las estructuras sociales y productivas predominantes en una determinada área). En el informe se constató que desde finales del siglo XIX hasta el inicio de la segunda década del siglo XXI, la segregación racial en los barrios urbanos de las ciudades más pobladas de EEUU ha sufrido un cierto declive pero en absoluto ha sido erradicada. Analizando la distribución racial en las ciudades más pobladas en cuanto a cómo resulta la composición demográfica de cada demarcación o distrito municipal en correlación, además, con el nivel socioeconómico, los autores del informe, Edward Glaeser y Jacob L. Vigdor, demuestran que los guetos hoy en día sobreviven de un modo sustancial. Teniendo presentes estas conclusiones, Dustin Cable, investigador especializado en demografía en el Weldon Cooper Center for Public Service de la Universidad de Virginia, y el ingeniero Brandon Martin-Anderson del MIT Media Lab, han creado un *mapa racial* asociando la composición étnica de toda la población estadounidense, asociada con la distribución geográfica de todo el territorio de EEUU. En el mapa, tomando los datos de la oficina del censo de EEUU en 2010, se han generado 308 millones de puntos. Cada uno representa a un habitante reconocido como residente legal según domicilio y etnia. Cada punto se asocia a una leyenda: puntos azules (blancos); puntos verdes (afroamericanos); puntos naranjas (hispanos); puntos rojos (asiáticos); puntos marrones (otras categorías de raza). La tecnología utilizada ha sido aplicar la API de Google Maps, para combinar la interfaz con programas como Python, ficheros CSV y desarrollos en Java para realizar el procesamiento de los datos estadísticos del censo y lograr visualizar en pantalla una potencia de 7 GB de datos. Mirando con detenimiento el mapa se observa que cada ciudad tiene una historia diferente. En el caso de Chicago se observa que las concentraciones de blancos, latinos y afroamericanos irradian hacia fuera desde el centro de la ciudad como bandas radiales perfectamente separadas. En cambio, en el caso de Detroit se observa una línea recta de 8 millas que separa claramente una región predominantemente de puntos azules (“blancos”) de otra región predominantemente de puntos verdes (“afroamericanos”). En el caso de Manhattan, se observa la aglomeración de asiáticos en el barrio chino, y la concentración hispana y afroamericana en forma de guetos por encima de Central Park, en el Bronx y en amplias zonas de Queens y Brooklyn. Fuentes consultadas, octubre de 2015: http://www.manhattan-institute.org/html/cr_66.htm & <http://demographics.coopercenter.org/DotMap/index.html>

En relación con el segundo sentido (la irrupción de la imaginación), la posibilidad para generar nuevas soluciones estéticas estribaría en generar identidades visuales a la altura de su utilidad o funcionalidad social (en este caso, las alternativas de funcionalidad dependerían del tipo de sociedad utópica que pueda ser imaginada, mientras que la “identidad visual” estaría generando un valor de unicidad a cada objeto arquitectónico en correlación con el significado práctico y emotivo que sea capaz de desplegar sobre el conjunto de la comunidad). Este tipo de solución estética *nueva*, en general, está por ser descubierta, incluso en el plano teórico o abstracto; así, ciertas propuestas artísticas destacables en el plano creativo, aunque nítidamente posmodernas; como es el caso del trabajo desarrollado por el diseñador florentino Giacomo Costa³⁸⁵, con sus paisajes históricos como huellas arqueológicas del futuro que está venir y que le cabe esperar a la humanidad; se centran no tanto en la recuperación de la alegoría universal decimonónica de la “*megaciudad ideal*” (planificada simbólicamente, por ejemplo, por Charles Marie Dulac y Santiago Rusinol), sino en expresar, como proceso de desublimación³⁸⁶, los bloqueos políticos y psíquicos del sujeto contemporáneo para abarcar los procesos con escala mundializada (la dificultad cognitiva que supone para el individuo asimilar las implicaciones de la *hipercoherencia*³⁸⁷).

³⁸⁵ Las imágenes de las megaciudades dibujadas por Costa, con los “bellos” paisajes apocalípticos que las contextualizan, muestran unas propuestas arquitectónicas radicalizadas, ideadas como expresiones de la aglomeración de volúmenes, la superpoblación (que aparece desaparecida o extinguida), el agotamiento de los recursos naturales, la regresión a lo primitivo y la germinación de formas híbridas (volúmenes con una apariencia entre orgánica y virtual), en realidad, forman parte de esa categoría de la cultura de masas que se conoce como la “estética del desastre”, imbuida por el mito del “fin de la ideología”, y, por tanto, transmutada en su resultado por una ideología “total” del pánico al colapso derivado del descontrol de la globalización y por el abandono intelectual y científico de cualquier vía para lograr una transformación política y cultural del modelo productivo mundial. Véase Giacomo Costa. *The chronicles of time*. Grafiche Damiani, Boloña, 2008.

³⁸⁶ El concepto freudiano de “desublimación regresiva” se tratará más adelante, en el tercer capítulo.

³⁸⁷ La *hipercoherencia* ocurre cuando cada una de las partes constitutivas de un sistema que tiende a la complejidad llegan a ser tan dependientes entre sí que el más mínimo cambio o alteración en una sola de esas partes es capaz de desencadenar un rango de inestabilidades o cambios de igual o mayor grado en el conjunto de ese sistema. Desde esta perspectiva, la el aumento en la complejidad también precipita una mayor tendencia a los cambios. Este tipo de estructuras tan interdependientes y con una escala global que tiende a ser progresivamente más inconmensurable y abstracto, establece una dialéctica entre la mencionada propensión al cambio versus la propensión al colapso Véase K. R. Dark. *The Waves of Time. Long-term Change and International Relations*. Continuum, New York, 1998, pp. 119-121.

4. En la senda espacial del artefacto financiero como manifestación de la acumulación de capital

En una conferencia que tuvo lugar en el Circulo de Bellas Artes de Madrid en 2010, Jameson prestó atención a un curioso proceso que estaba teniendo lugar dentro de la propia lógica posmoderna (y que bien podría identificarse como otra barrera para la producción de una estética revolucionaria): el arte, aunque sigue vivo, mutado en sus múltiples apariencias hacia formas cada vez más ruidosas socialmente e intensamente mercantilizadas (como reducto privilegiado para invertir en valor de cambio para la acumulación de capital), está precipitándose hacia la rutina tan característica del hábito alienado³⁸⁸, hasta un punto en el que la meta del artista moderno, es decir, su obsesión individualizada y subjetiva consagrada al logro de alcanzar un estilo único y diferenciado con respecto al resto de artistas de su tiempo, ha empezado a perder su importancia central; ya no forma parte de la estrategia de producción del arte. El estilo se vuelve “inocente” o “anónimo”: por vez primera ya no se practica una búsqueda en el pasado como “simulacro” para superar la copia, ni se lleva a cabo una regresión nostálgica para la reinterpretación del canon, sino que prevalece un estilo *en ausencia*, sustituido, en el parecer de Jameson, por la lógica cognoscitiva con la que funcionan los capitales financieros (el objetivo es la supervivencia, la seguridad y el menor riesgo asumible a cambio de lograr el máximo rendimiento imaginable; en cierto modo se trata de otra forma de representación de la *acumulación por desposesión*):

Ninguna descripción de lo posmoderno puede omitir la centralidad de la economía posmoderna, que puede describirse de manera sucinta como aquella en la que predomina el capital financiero sobre una producción ya obsoleta. Sigo a Giovanni Arrighi en el hecho de contemplar el surgimiento de una etapa del capital financiero como el resultado de un proceso cíclico por

³⁸⁸ El hábito del “éxito” se eleva como sujeto histórico de la economía de las necesidades (que se haya falsificada por la ideología). Así: << *El hábito es el proceso natural por el cual el deseo (cumplido, realizado) se degrada en necesidad, lo que significa también: se confirma, se objetiva y se hace reconocer universalmente como necesidad. Pero la economía actual está directamente empeñada en la producción de hábitos y manipula a las personas sin deseos, expulsándolas de su deseo.* >>. Guy Debord. *Internacional Situacionista. La superación de la política*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 18.

*decirlo con las célebres palabras de Braudel: “Al alcanzar la etapa de expansión financiera” todo desarrollo capitalista “en cierto sentido anuncia su madurez”. El capital financiero es un “signo otoñal”. Las tres etapas cíclicas de Arrighi pueden ser descritas como sigue; implantación del capitalismo; producción y desarrollo; saturación y especulación financiera. El capitalismo después de esta última, se desplaza a un territorio virgen. Todo examen acerca de la posmodernidad que pretenda ser satisfactorio nos exigiría ofrecer una descripción adecuada del capitalismo financiero.*³⁸⁹

Este llamamiento teórico y político de Jameson, que de un modo consciente o inconsciente se intuía implícito en la noción de cartografía cognitiva que, como se ha subrayado, es anterior a la crisis de hegemonía que padece el imperio neoconservador estadounidense, encamina la presente investigación de lo ideológico hacia el territorio formal en el que tiene lugar el desarrollo del “imperialismo capitalista” en nuestra época, fundamentalmente liderado por EEUU lo que, como señala David Harvey³⁹⁰, supone una yuxtaposición de dos componentes de significación que son inyectados en la superestructura y en la infraestructura simultáneamente: (i) La política del Estado-imperial (y no “nación”) a través de la cual se deciden y se planifican las estrategias políticas, diplomáticas y militares que deben asegurar sus intereses a escala mundial. En conjunto, este componente estaría representado por la práctica de la “*lógica territorial del poder*”³⁹¹ (ii) El control de los procesos de acumulación de capital en el espacio y en el tiempo, estando referido al dominio sobre los flujos del capital financiero que atraviesan todos los territorios como partes integrantes de un espacio continuo (en la línea conceptual del *espacio abstracto* tendente a la

³⁸⁹ << *El capital financiero puede verse como un nuevo tipo de abstracción de segundo grado muy diferente a las del anterior modernismo, como un sistema meta-significado bien distinto de las antiguas prácticas del signo. Y estas transformaciones tienen consecuencias fundamentales tanto para la producción artística y cultural, como para lo conceptual y la vida diaria.* >>. Fredric Jameson. *El posmodernismo revisado*. Abada editores, Madrid, 2012, pp. 51-52.

³⁹⁰ David Harvey. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid, 2004, p. 39.

³⁹¹ Esta lógica se explica como el control sobre un territorio mediante la movilización de recursos humanos y recursos naturales para reproducir la hegemonía del poder. *Ibíd.*, p. 40.

homogenización), estando representado por la práctica de la *“lógica capitalista del poder”*³⁹². En consonancia, y siguiendo con más profundidad la investigación de Harvey con el fin de poder confrontar con el desafío expresado por Jameson, surgen otros dos conceptos relevantes para ser analizados, ambos relacionados con la producción del espacio y con el campo de batalla de los capitales financieros: la *“solución espacial infraestructural”* y la *acumulación por desposesión*.

En primer lugar, la *“solución espacial infraestructural”*³⁹³ se refiere a la tendencia del proceso de acumulación de capital consistente en eliminar las barreras territoriales y, en general, cualquier límite espacial; este mecanismo sirve para alterar los monopolios cerrados territorialmente, es decir, logra intensificar la competitividad en un determinado territorio pero suele ser por la acción de capitales que operan en modo de “des-territorialidad”, favoreciendo el implante de estructuras corporativas multinacionales, que son las que poseen la capacidad para practicar la expansión de su actividad productiva mediante una infraestructura de “colonización” en el espacio geográfico y, a la vez, de activar un cierto grado de dominio sobre los flujos de la inversión (el grifo crediticio internacional). La consecuencia de este instinto de reproducción superlativa es la eclosión de una contradicción, esto es, reproducir por sí mismo el límite a su crecimiento ya que *“el capital se acumula una y otra vez por encima de lo que se puede reinvertir ventajosamente en la producción e intercambio de mercancías dentro de los sistemas territoriales existentes”*, de manera que la sobreacumulación se soluciona, entre otros factores, por la expansión espacial o la producción de nuevos espacios.

Consecuentemente, se produce *“la utilización del capital excedente para abrir estos nuevos espacios y dotarlos de las infraestructuras necesarias, tanto físicas como sociales”*³⁹⁴. De este modo es como van apareciendo nuevas combinaciones de recursos para rentabilizar ese capital ocioso, y siempre en relación con la capacidad del espacio producido para hacerlo circular. Sin embargo, uno de los efectos que esta infraestructura genera tarde o temprano es

³⁹² Compuesta por el desarrollo del comercio, las transferencias monetarias, las inversiones de grandes capitales, la migración de la fuerza de trabajo y las deslocalizaciones de la producción industrial, la especulación de la política monetaria, de la deuda y de los derivados, la vigilancia de los flujos de información, y los estímulos culturales cargados de una estética característica para acelerar el consumo y controlar los deseos. *Ibíd.*, p. 41.

³⁹³ *Ibíd.*, pp. 86-87.

³⁹⁴ Giovanni Arrighi. *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Akal, Madrid, 2007, p. 229.

la reproducción de “*crisis itinerantes*”³⁹⁵ que, como si fueran los vectores de un virus, van propagándose a media que la circulación de capital empieza a estar encorsetada social y políticamente en ese espacio nuevo sobre el que previamente hubo realizado el vertido del excedente (el encorsetamiento derivaría de los compromisos institucionales de inversión sostenida, más los requerimientos normativos de obligado cumplimiento en materias laborales, medioambientales, energéticas y de fiscalidad, junto al ciclo económico vinculado con la capacidad de consumo interno y de endeudamiento, y con la rentabilidad exportadora). Por consiguiente, el movimiento sin trabas se convierte en el estado natural del flujo de capital (las combinaciones sobre el espacio producido solo suceden una vez, puesto que inmediatamente después ese espacio pasa a estar “encerrado”, provocando la salida de los ciclos de excedente de capital hacia nuevos espacios abiertos, es decir, “por encerrar”).

³⁹⁵ Véase David Harvey. *Limits to Capital*. Blackwell, London, 1982, pp. 428-429. En este sentido, el fenómeno de “*crisis itinerante*” de alguna manera viene a ser homologado por Jameson a través del ejemplo del derivado financiero y de la conceptualización posterior que realiza de la “singularidad” en este terreno. En el caso del derivado imagínese lo siguiente: << (...) una compañía estadounidense que contrata a una subsidiaria brasileña de una empresa sudafricana para suministrar diez millones de teléfonos móviles. La arquitectura interna de esos teléfonos móviles será producida por una compañía germano-italiana, las carcassas por un fabricante mejicano, y una firma japonesa proveerá de otros componentes. Aquí tenemos por lo menos seis divisas diferentes y sus tasas de cambio se encuentran en perpetuo flujo (...) La relación entre estas tasas de cambio estará garantizada por una tipo de seguro que realizará pólizas diferentes, quizás seis o siete; y todo este paquete constituirá ese instrumento financiero (...) nunca podrá haber una regulación genuina de dicha transacción dado que cada una es radicalmente diferente; en otras palabras, no puede haber leyes que regulen la dinámica de esta clase de instrumento (del que nada menos que Warren Buffet ha dicho que es un equivalente de la bomba nuclear). >>. Jameson, *op. cit.*, pp. 54-55. Para el caso de su concepto de “singularidad” aplicado a este contexto, Jameson expone la siguiente comparación para demostrar la transferencia de la naturaleza de la “singularidad” posmoderna de las formas artísticas sobre la viscosidad del artefacto financiero del siglo XXI: << El texto posmoderno –por usar un término más neutral que obra-, el posmoderno efecto artístico de singularidad si se prefiere, es del mismo tipo único que ese instrumento financiero de una única ocasión llamado derivado, eso es lo que quiero afirmar aquí. Ambos son, al menos en parte, el resultado de una situación de globalización en la que múltiples determinantes en constante transformación a diferentes velocidades, a partir de este momento convierten en problemática cualquier estructura, salvo que sea simplemente un pastiche de formas del pasado. El mercado financiero mundial se encuentra reflejado en el mercado del arte (...) >>. *Ibidem*, pp.73-74. La analogía se establece en que la mercancía del arte y la de los derivados, dentro de la producción del espacio posmoderno, comparten la cualidad de lo evanescente, pues, hechos para durar tan poco que apenas se pueden concebir como objetos para la historia, más bien existen como acontecimientos “singulares” que nacen y mueren a tanta velocidad que su condición de “pasajero” se nos aparece como una disolución.

En segundo lugar, la *acumulación por desposesión* describe el proceso contemporáneo de acumulación de capital en base a la acumulación primitiva, originaria o depredadora descrita por Marx³⁹⁶. Las formas observables de esta acumulación comienzan con la conversión de la propiedad comunal, colectiva y pública en derechos de propiedad privada, esto es, la apropiación de activos (tejido productivo, capital humano y tecnología) y de recursos naturales a un precio muy bajo, suprimiendo cualquier alternativa al uso capitalista de dicho recurso, y llevando la ventaja de todos esos activos “liberados” a la rentabilidad inmediata y cortoplacista³⁹⁷. Finalmente, el denominado “cordón umbilical” entre la *acumulación por desposesión* y la producción de nuevos espacios es recorrido por los flujos dirigidos desde las instituciones de crédito. El circuito resultante crearía lo que Arrighi ha denominado como *ciclo sistémico de acumulación*³⁹⁸.

³⁹⁶ La tendencia histórica de la acumulación originaria del capital es descrita por Marx en los siguientes términos: << *Cuando no se limita a convertir directamente al esclavo y al siervo de la gleba en obrero asalariado, determinando por tanto un simple cambio de forma, la acumulación originaria significa pura y exclusivamente la expropiación del productor directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo. La propiedad privada, por oposición a la propiedad social, colectiva, solo existe allí donde los instrumentos de trabajo y las condiciones externas de este pertenece en propiedad a los particulares (...) la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria y esta es una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad.* >>. Karl Marx. *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, libro I, p. 647. Entonces, cuando el campesino y el artesano eran dueños de la tierra que trabajaban y de los productos que trabajan con su pericia, las consecuencias materiales existentes que predominaron fueron la diseminación de la tierra, la falta de cooperación, la ausencia de división del trabajo y el desarrollo libre de las fuerzas sociales de producción. Pero llegados a un punto dado de progreso, el suspense se disipa porque, como apunta Marx, la propiedad privada vislumbra el modo que hay que seguir para destruir el régimen “primitivo”. Tal destrucción lo que supuso para la realidad material fue: << (...) *la transformación de los medios de producción individuales y desperdigados en medios sociales y concentrados de producción, y, por tanto, de la propiedad raquílica de muchos en propiedad gigantesca de pocos, o lo que es lo mismo, la expropiación que priva a la masa del pueblo de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo, esta espantosa y difícil expropiación de la masa del pueblo, forma la prehistoria del capital.* >>. Ibídem p. 648.

³⁹⁷ David Harvey. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid, 2004, pp. 116-119.

³⁹⁸ Para Arrighi, el imperialismo capitalista se caracteriza por el devenir de una competencia intensamente agresiva entre Estados capitalistas que luchan entre sí por prevalecer, es decir, que compiten con el fin de “*inclinarse a su favor los desplazamientos espaciales que lleva consigo la acumulación sin fin de capital y poder*”. Los *ciclos sistémicos de acumulación* son la representación de estas luchas recurrentes, siendo sucesivos ya que sus finales y sus comienzos se solapan sin ni tan siquiera quedar reducidos a “signos otoñales” (como expresión de la *madurez* del proceso de acumulación al entrar en la fase de expansión financiera), sino también (y atendiendo a los ciclos de las economías europeas y estadounidense desde los siglos XVIII y XIX hasta nuevos días respectivamente) dando lugar

Toda esta coyunda hay que relacionarla con el fenómeno de la “singularidad”³⁹⁹, entendido este como uno de los signos del *ideologema* de la posmodernidad. Jameson aclara que la “singularidad”, por ejemplo, en el ámbito de la filosofía, se refiere al rechazo de los “universales” y su desplazamiento en favor de lo que es “único” e irrepetible. Este movimiento supone una vuelta al nominalismo en el sentido de ser un retorno a la primacía del cuerpo (un reduccionismo a la experiencia de la existencia en uno mismo). El desenlace de este nominalismo es la negación de las totalidades, y, por extensión, la negación de la dialéctica como movimiento que atraviesa y unifica todos los fenómenos de la realidad. Sin embargo, y he aquí un eslabón contradictorio, en el ámbito de lo político, la “singularidad” posmoderna supone una negación de los esencialismos y del fundacionalismo, y tal oposición, como expone Jameson, no implicaría la emergencia del conservadurismo y del fascismo, sino la presencia de sus contrarios; se trata de una resistencia frente a los “universales” que se imponen desde el orden hegemónico institucional del capitalismo, habitualmente mediante el derecho y los valores culturales, de manera que son legitimados como verdades indiscutibles hasta el grado de expulsar de su desarrollo histórico al pensamiento crítico (luego, cualquier desviación “*sea colectiva o individual, puede ser denunciada y condenada*”⁴⁰⁰).

Finalmente, la “singularidad” posmoderna en el terreno del arte está tomando un cuerpo ligeramente diferente al de sus “axiomas” estilísticos o precursores (descritos como representaciones de lo frívolo, lo decorativo, lo anti-político y lo anti-monumental⁴⁰¹). Así es

a “*períodos en los que surgía un nuevo complejo dirigente estatal-empresarial que con el tiempo reorganizaba el sistema, haciendo así posible una nueva expansión*”. Véase Arrighi, *op. cit.*, p. 243.

³⁹⁹ Un término polisémico que en el terreno de la ciencia estaría describiendo el misterio de lo que está “más allá” de las leyes físicas conocidas, o dicho de otra forma, una anomalía pendiente de elucidar, carente todavía de un análisis estructural propio, y que mientras tanto es subsumida por alguna ley más general bajo la que adquiere un sentido provisional o probable.

⁴⁰⁰ Jameson, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁰¹ Contrario al espacio monumental. El espacio monumental se caracteriza por la reproducción social del espacio en la forma de edificaciones que poseen prestigio, o dicho de otra manera, son expresión de la voluntad de poder, hasta el punto de no necesitar legitimar su significado temporal mediante la explotación o la opresión. Al mismo tiempo, se trata de un espacio generado para durar, aunque su durabilidad sea una forma de fantasía o de ilusión para sustituir la realidad “como es” por la apariencia de haber realizado un ideal social. Su negación supone la negación de la voluntad de poder y de la voluntad de durar (la *monumentalidad*, como alegoría política en el espacio social, aspira a lo eterno, trasciende lo muerto). El rechazo a la *monumentalidad* puede representar una acción revolucionaria: la demolición de la hegemonía vigente en una sociedad, en principio para transformar los

como, en su persistencia en el siglo XXI, el arte posmoderno se configura como un espectro virtual, identificado como prueba de la desaparición y la frugalidad de la propia obra de arte (desmaterializada a través de los flujos de distribución de la reproducción digital⁴⁰²). En todo caso, la posmodernidad será objeto de análisis en el tercer capítulo de la presente investigación.

5. Caso de metacomentario: visión colonizadora y representación ideológica del tercer mundo en el filme posmoderno “*Capitán Phillips*”

Cuando surge una idea en el núcleo de una comunidad humana y logra sedimentarse en la lógica cultural de sus miembros, ocupando un lugar entre aquello que se considera útil para su reproducción (ya sea una herramienta para labrar la tierra, una concepción artística o la cura de una enfermedad), se está designando una invención cuyo origen reside intrínsecamente en esa comunidad o, dicho de otro modo, habría surgido de un modo independiente a cualquier otra zona del mundo. Sin embargo, cuando designamos la adopción por parte de una comunidad específica de una idea que ha sido creada anteriormente por otra comunidad diferente, entonces es cuando se estaría en el espacio de la noción de difusionismo. Esta perspectiva de tradición racionalista considera que la autonomía de la invención es un fenómeno raro, y que lo que ha prevalecido la mayoría del tiempo ha sido siempre la imitación o el seguimiento a ciertos sistemas de ideas e invenciones ya existentes, que son reconocidas socialmente por el éxito o la ventaja que aportan para la supervivencia y la

monumentos en algo con un valor social completamente diferente, pero, del mismo modo, puede armarse un sentido reaccionario para transformarlos en lo que sea pero siempre al servicio de los intereses políticos y económicos de la nueva clase arribista. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 262-263.

⁴⁰² En nuestros días, la pintura, aunque no ha desaparecido ni mucho menos por completo, ha sido superada por la fotografía (que ya nunca más podrá ser considerada la hermana pobre de quien, durante el modernismo, ostentó el valor de lo sublime) y que, a su vez, ha sido superada en expectativas por la práctica cotidiana de las masas. En cualquier caso, la problemática no deriva de que cientos de millones de personas más que nunca puedan practicar la fotografía con criterios estéticos, sino que la fotografía, como medio para la reproducción exacta de la realidad, está implantado un valor de cambio a tenor del cual reproducir en alta definición la naturaleza ocupa el lugar central o la esencia de la reflexión estética, siendo ilusoriamente el que procura el máximo goce para la percepción.

dominación de la naturaleza. El difusionismo, además, va mucho más allá. Para empezar, asume dos axiomas:

- (i) La mayoría de las comunidades humanas son incapaces de inventar.
- (ii) Unas pocas comunidades humanas (o lugares, o culturas) son inventoras y se mantienen como centros permanentes de cambio cultural, de progreso. A escala global, esto les proporciona un modelo del mundo con un centro - fundamentalmente, la grandísima Europa- y una única periferia.⁴⁰³

Ahí se encuentra sintetizada la base de un mundo dividido en dos grandes áreas, Occidente (Europa y Estados Unidos) o el área “*Inside*”, y todo aquello que no es Europa ni Estados Unidos, esto es, el área “*Outside*”. Lo que yace en el fondo de esta mentalidad que se transmite desde el siglo XIX (momento en el que el difusionismo impone con más fuerza sus criterios) hasta nuestros días, radica en que Europa y EEUU han sido y son considerados los centros principales de producción de la modernidad, el avance social y el cambio tecnológico. Bajo tal concepción se articula una verdad violentamente forzada: dicho binomio es capaz de cambiar, de transformarse, porque tiene naturaleza histórica. Por el contrario, todo lo que permanece fuera de sus límites no cambia, no puede aspirar a la autonomía y la evolución porque es ahistórico. Dicho de otro modo, todo lo que se halla “*afuera*” no posee los valores europeos ni estadounidenses, que son los que nos dotan con una capacidad cognitiva y una potencia creativa incomparables, inalcanzables (aquí emerge el Eurocentrismo⁴⁰⁴). Acorde

⁴⁰³ James M. Blaut. *The Colonizer's model of the world. Geographical diffusionism and Eurocentric history*. The Guildford Press, New York, 1993, p. 14.

⁴⁰⁴ La aproximación al concepto de *eurocentrismo* para esta investigación es directamente crítica y desambigua, pues, negando la superioridad europea que postula la tradición de las instituciones en una multitud de aspectos civilizatorios, dado que estas han sido proclives a mezclar prejuicios, mitos y opiniones superficiales con hechos empíricos bastante más complejos de refutar al haber adquirido el rango de verdades científicas legitimadas por los esfuerzos de la élite intelectual de la época (¿Los europeos han sido los únicos inventores del capitalismo, la ciencia, la industria o la democracia?). Hoy en día, lo más extendido es que cualquier científico europeo rechace la noción de *eurocentrismo* de igual manera que se han estigmatizado otras actitudes y creencias como el machismo, la eugenesia y la superioridad racial. Sin embargo, esta situación no implica que se haya dejado de creer en las consecuencias de algunas de las ideas contenidas en el paradigma del *eurocentrismo*. Quizás, la diferencia estriba en que cuando ahora alguien con criterio defiende algunos de los presupuestos que le eran connaturales al paradigma, lo hace porque cree que se está refiriendo

con la percepción del geógrafo James M. Blaut en cuanto al fervor con que desde los tiempos de la Ilustración se ha implantado en nuestra tradición cultural una oscura y eficiente semilla para negar la unidad psíquica de la humanidad⁴⁰⁵: afirmar la división entre las sociedades y las culturas que son más creativas, inventivas e inteligentes (razón por la que acumulan más riqueza y prosperidad) y el resto del mundo (condenados a la escasez por su incompetencia).

Esta tensión por la supremacía en la producción de conocimiento es el hilo que genera todo el suspense en el filme “*Capitán Phillips*”⁴⁰⁶, dirigido por Paul Greengrass en 2013 (otra oportunidad práctica para aplicar mucho de lo expuesto a lo largo este segundo capítulo), reflejado explícitamente en la lucha de inteligencias que se establece entre el capitán (interpretado por el actor Tom Hanks) y Muse, el líder de los secuestradores (interpretado por Barkhad Abdi). Uno discurre su peripecia concentrado en averiguar el mejor modo de liberar a su tripulación y después a sí mismo, mientras que el otro se aferra desesperado a la posibilidad de obtener el goce del valor de cambio. Pero en el curso del relato, la inteligencia “individual” del capitán Phillips termina por ser sustituida por la Inteligencia de toda su nación. La estructura militar, boyante de innovación tecnológica, absorbe la responsabilidad de difundir el modo ordenado de concebir el mundo, expresado de forma aparente en la garantía de seguridad plena para el movimiento y la integridad de cada uno de sus ciudadanos, sea cual sea su condición social (activada la superestructura ideológica) y, aplicando un mayor alcance al análisis, en garantizar la seguridad de movimiento de los capitales (protección de la subestructura económica). El siguiente paso es conectar la concepción del difusionismo con el modo de colonizar el mundo que concibió Occidente desde el

a hechos científicos válidos que han sido demostrados suficientemente, y siempre alejados de supersticiones o fórmulas políticas o religiosas subjetivas y utilitaristas.

⁴⁰⁵ Véase la obra de Klaus-Peter Koepping. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*. University of Queensland Press, Queensland, 1983.

⁴⁰⁶ El filme fue distribuido por Sony-Columbia. Estrenado en octubre de 2013, su exhibición en salas comerciales se mantuvo hasta marzo de 2014. Con un presupuesto aproximado de 55 millones de dólares, recaudó en taquilla 218,7 millones de dólares -192 millones de euros- (el 49% en EEUU y el 51% en el resto del mundo). Obtuvo un recibimiento notable por parte de la crítica especializada, así como por el gremio industrial estadounidense (tuvo 6 nominaciones a los premios Oscars). El argumento del filme está basado en hechos reales. El guion (adaptación de la novela homónima escrita por el propio protagonista, Richard Phillips, *A Captain's Duty: Somali Pirates, Navy SEALs, and Dangerous Days at Sea*) narra el secuestro de un carguero de gran tonelaje, el Alabama, con bandera de Estados Unidos, que tuvo lugar en 2009, perpetrado por piratas de origen somalí en la zona del cuerno de África, centrándose, a partir del tercer acto, en la operación de rescate que ejecutaron las fuerzas especiales estadounidenses para liberar al capitán (fuentes consultadas: boxofficemojo.com, IMBD.com).

Renacimiento, y que pervive en nuestros días a pesar de la evolución geopolítica y económica de algunas áreas “*Outside*” del mundo.

La carrera por cristalizar un sistema de ideas que conciba la historia como una secuencia siempre en movimiento, que progresa sin cese, adquiere fuerza a partir del siglo XVI, acompañada por la emergencia paulatina del capitalismo moderno, cuya expansión va distribuyendo más oportunidades de prosperar a sectores de la población europea que habían estado excluidos por las rígidas normas medievales. El esfuerzo ideológico de los que buscaban reformar la herencia del medievo, colocó el acento en convencer a las estructuras más conservadoras de la sociedad de que el progreso era un fenómeno natural, inevitable y benigno. Por supuesto, este arranque se asoció íntimamente con la religión para dinamizar la capacidad de admitir las nuevas ideas entre las clases que podían sentirse más amenazadas por ellas. Luego la capacidad innovadora de los países derivaba directamente de la fe cristiana, por tanto y en última instancia, sus productos eran frutos de Dios. En paralelo, la experiencia del *Nuevo Mundo* se utilizó para articular la visión de los que *están fuera*. La conquista de sociedades menos desarrolladas tecnológicamente y carentes de un sistema racional de pensamiento equivalente al del “conquistador”, permitió armar la mitología de la justificación: la inferioridad de las razas y pueblos conquistados autoriza por ley natural a que todos los nativos provean con trabajo, tierra y productos a los europeos; a cambio, éstos supuestamente modernizan la zona explotada, trayendo la civilización superior. Entre los siglos XVII y XIX, se termina de cerrar todo el sistema de creencias acerca de los nativos del “*Outside*”, y se hace un esfuerzo por aprender de ellos todo lo posible (su lengua, sus costumbres, sus religiones, su modelos de organización social y política), pero el objeto final no es el conocimiento por el conocimiento, sino teorizar sobre el bien común que supone colonizar aquellas tierras y convertirlas en negocios extraordinariamente beneficiosos para el progreso del “*Inside*”. Sin lugar a dudas, la esclavitud y la expropiación de tierras y recursos naturales son los factores económicos fundamentales sobre los que fueron creciendo diversas concepciones filosóficas y descubrimientos científicos que contribuyeron directa o indirectamente a su perpetuación, convirtiendo todas las formas de explotación en asuntos legales y sanos. Una de las teorizaciones más celebres y decisivas fue que los que no eran europeos carecían de un sistema de propiedad privada mínimamente desarrollado, y, por ello, nunca habían sabido sacar rendimiento económico y comercial del uso y cultivo de la

tierra⁴⁰⁷. Este supuesto o primer gran “vacío” fue aprovechado para impulsar la creación de numerosas corporaciones colonialistas para administrar la propiedad de la tierra y la extracción de los recursos de los pueblos colonizados. El segundo gran “vacío” que se utilizó para justificar la explotación fue la baja densidad de población de muchas áreas (difundiéndose la idea de que la inmensa mayoría de los pueblos nativos eran nómadas, sin unidad política y, por ello, incapaces para reclamar la soberanía de sus territorios). Finalmente, el tercer elemento que curaba de posibles contradicciones a las dos proposiciones anteriores fue el denominado “*despotismo Oriental*”⁴⁰⁸, cuyo argumento consistió en tildar de *salvajes* las normas de conducta de ciertas sociedades más estructuradas, acusándolas de no tener asimilada la idea de libertad y justicia según el canon occidental y cristiano; tal atraso producía que sus formas de gobierno estuvieran negando cualquier posibilidad de progreso. Una vez más, debían ser los europeos quienes trajeran la idea de libertad en la forma de su modelo de colonización. En suma, todas estas concepciones armaron la creencia en la superioridad del Eurocentrismo, sirviendo para legitimar el sistema de ocupación que implicaba. Una vez llegado el siglo XX, la evolución del difusionismo, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, encontró una nueva complementariedad para dejar latente la idea de la neocolonización: la construcción del mito de “*Tercer Mundo*”. Una simbología explícita por la que hemos aprendido que ciertas partes del globo tienen como característica intrínseca no ya unas dosis elevadas de pobreza y desigualdad social, sino la falta de modernización fruto de la nulidad de sus poblaciones para alcanzar las claves sociales y económicas para un buen funcionamiento (prejuicios para estigmatizar a todos sus miembros como seres indisciplinados y de bajo carácter) pese a tener reconocida la soberanía de sus diferentes territorios (carencias cuya causa principal sigue siendo de clave internista y ahistórica).

La *nueva piel* del difusionismo contemporáneo flota suspendido en la concepción que Peter Greengrass transmite en el filme sobre las causas materiales más directas que favorecen la aparición de la piratería en Somalia (un país dominado por clanes paramilitarizados que esclavizan a tribus y poblados, y cuyo funcionamiento productivo e institucional es todavía “antiguo”, “salvaje” y “atrasado”, como consecuencia de carecer de un sistema democrático robusto y de un marco legal en el que el capitalismo pueda “creer” o tener confianza). El

⁴⁰⁷ Bipan Chandra. *The Writings of Bipan Chandra: The Making of Modern India: From Marx to Gandhi*. New Delhi, Orient Blackswan, 2012, pp. xxii.

⁴⁰⁸ John A. Hall. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Penguin Books, London, 1989.

difusionismo que se sigue desarrollando en el siglo XXI fundamenta su tesis prácticamente como lo hizo hace 150 años: la modernización es el motor que hará entrar a los países del “Tercer Mundo” en la historia, y dicha modernización solo será posible mediante políticas públicas que implanten la forma administrativa, productiva y cultural de la metrópoli europea, en cooperación con la implantación de empresas privadas patrocinadas de nuevo por la metrópoli para acelerar el crecimiento económico de la zona. Por consiguiente, aquellos países del Tercer Mundo que han mejorado su situación en los últimos 50 años lo han hecho gracias a creer en ese modelo de gestión que a su vez, desde el corazón de la doctrina difusionista, supone un juego de ganar-ganar para ambas partes (una elección racional). Rechazar la modernización en los términos eurocéntricos, es decir, en los términos del expansionismo capitalista, es una elección irracional que genera el caos social y político, ampara el crimen y la extorsión y, en último lugar, perpetúa la hambruna.

Una primera conclusión para poder interpretar el contexto socio-histórico que recrea la película, es el reconocimiento que hace su propuesta narrativa de que EEUU y de refilón Gran Bretaña, en representación de Occidente, son los centros permanentes de innovación e invención de la humanidad desde que se inició la modernidad. Ambas naciones son los motores del comercio global, y también son los protectores de un modo de interpretar el mundo, el capitalista, insuflándolo de orden y sosiego para administrar los ciclos económicos y establecer la división del trabajo. Precisamente, en el tercer acto del filme, se describe muy bien la mentalidad de la especialización en la profesión militar cuando el comandante de la fragata pierde el mando sobre la operación de rescate de Phillips, tras fracasar con su estrategia de negociación, siendo remplazado por un equipo de fuerzas especiales Navy SEALs. En la lógica pretendidamente racionalista del capitalismo siempre tiene que haber preparada una pieza más eficiente para poder resolver el problema no imaginado por el resto. Tal ejercicio es la base del pensamiento creativo en su modelo de producción económica, en el sentido de que la imaginación es una herramienta para generar invenciones que sirven para mantener el statu quo, para anticiparse al conflicto, al riesgo y, en nuestro ejemplo, a la insurgencia y al terrorismo.

La segunda conclusión, como efecto de la anterior premisa, es la producción de otro reconocimiento hegemónico adicional: el elitismo espacial que fija un centro e identifica una periferia externa, distribuyendo como un conocimiento de tipo racional (a mi juicio pseudocientífico) que el modelo Dentro-Fuera (“Inside”-“Outside”) es una forma válida de

entender el movimiento de la Historia. La consecuencia final de estas creencias es continuar negando la unidad psíquica del hombre⁴⁰⁹, y así poder seguir explicando que las razones por las que una nación fracasa mientras que otra triunfa, vienen determinadas por la calidad democrática de sus instituciones, y por la inteligencia y el carácter predominante de los miembros de su sociedad, desligando el destino histórico y el cambio social del modelo de producción económica dominante con sus respectivas leyes de funcionamiento, así como despreciando la influencia del inconsciente en la consciencia colectiva y la mentalidad histórica.

Para llegar a una tercera conclusión, y aplicando otra vez la noción de inconsciente político desarrollada por Jameson⁴¹⁰, se necesita observar cómo los procesos económicos influyen en los procesos psíquicos de los individuos a la hora de que estos articulen sus relaciones sociales, generalmente en base a una fantasía política que sirve de justificación a las contradicciones. Al comienzo del filme, el autor nos presenta la vida personal de Richard Phillips en Estados Unidos, casado y con varios hijos. En este segmento de breves escenas observamos cómo es su vivienda y su vehículo (las propiedades arquetípicas de la “clase media” occidental). Muestra también cómo su mujer, una profesional con empleo, le lleva al aeropuerto para que viaje a su nuevo destino, a más de 10.000 Km, donde se hará cargo del

⁴⁰⁹ La noción de *unidad psíquica de la humanidad* hay que entenderla en la línea de Adolf Bastian y de Carl Jung. Así, de acuerdo con los trabajos de Bastian, comparto la idea de que todos los seres humanos tienen en común una estructura mental básica. De modo que los actos mentales de todas las personas en todas partes del planeta son producto de los mismos mecanismos fisiológicos característicos de la especie humana; lo que hoy en día podríamos llamar la carga genética sobre la organización y el funcionamiento del sistema neuroendocrino. Cada mente humana hereda un complemento de las *ideas elementales* y, por lo tanto, la mente de todas las personas, independientemente de su raza o cultura, funciona en términos generales de la misma manera. El objeto de la investigación de Bastian no fue el estudio del individuo como un agente cerrado, sino el estudio de las *ideas populares* – culturales- o la “*mente colectiva*” de un pueblo en particular. Si el individuo es un animal social cuya mente (sus *ideas populares*) está influenciada por su entorno social y geográfico, las *ideas elementales* son la base sobre la que las *ideas populares* se desarrollan. Desde esta perspectiva, el grupo social tiene un tipo de *mente de grupo*, una especie de “*alma*” social, en el que se incluye la mente individual. Se debe yuxtaponer a la perspectiva de Bastian (quien consideró que las teorías de Darwin eran excesivamente especulativas) con el marco antropológico evolutivo desarrollado por Gregory Bateson (bosquejado en el punto anterior sobre la cartografía cognitiva) para entender de un modo más completo el modo en el que la cultura opera y modifica nuestra visión psicológica del mundo en el largo plazo. Véase Gregory Bateson. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998.

⁴¹⁰ Fredric Jameson. *La estética geopolítica. Cine y espacio en el sistema mundial*. Paidós, Barcelona, 1992.

carguero “Alabama”. En la secuencia del trayecto en coche, con un paisaje típicamente urbano y postindustrial, se produce una conversación del matrimonio: Phillips se queja amargamente, tiene que separarse de su familia para ir a ganarse la vida al otro lado del mundo, y esta realidad le hace reflexionar sobre “lo duro y difícil que lo tendrán sus hijos” para encontrar un empleo digno y poder formar una familia como la suya. El matiz de esta preocupación se desliza hacia otro campo de acción política que conecta la inseguridad de acceder al mundo del trabajo con la inseguridad que provoca una realidad exterior que cada día se vuelve más hostil. Por ende, la preocupación que se traslada al espectador es que el mundo ha cambiado para hacerse menos seguro⁴¹¹, generando menos confianza y optimismo para una época de paz y justicia asociada a la complejidad socio-histórica que nos rodea. El estado mental de alerta y angustia queda planteado tanto para la evolución emocional de los personajes como para la audiencia. De vuelta a la diégesis, es la esposa de Phillips quien cierra el diálogo de un modo sincronizado culturalmente con la vieja tradición del eurocentrismo (sobreponiéndose al desánimo, aprueba que esa es la manera de funcionamiento de la naturaleza), sirviendo terapéuticamente como un mecanismo de distensión (la idealidad de la estructura familiar) para restablecer la lógica racional capitalista.

Esta introducción se enfrenta con el entorno en el que vive Muse (a la postre, el líder de los secuestradores): nacido en un pequeño pueblo de pescadores somalí⁴¹², profundamente pobre y retrasado tecnológicamente, donde sigue existiendo una organización patriarcal con reminiscencias feudales⁴¹³ representadas por el modo de estructurar la división del trabajo, repartir los medios de subsistencia, así como la manera de ejercer y heredar el poder. La coerción que practican los “grandes señores” paramilitarizados para que los jefes de estas

⁴¹¹ Tanto en la novela que sirve de referencia para la película como en los medios utilizados para su promoción, se citó que el suceso real representó el primer secuestro de una nave de carga estadounidense en 200 años. Véase: <http://www.imdb.com/title/tt1535109/>

⁴¹² De acuerdo al MPI (Multidimensional Poverty Index), elaborado cada año por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Somalia es el 6º país más pobre del mundo (superado únicamente por Níger, Etiopía, Malí, Burkina Faso y Burundi). Ver: Informe sobre Desarrollo Humano 2014. PNUD (2014).

⁴¹³ La persistencia de formas de producción precapitalistas en estos países suele ser una consecuencia del modo de producción colonial. Este modo de producción colonial generalmente no fue ni estrictamente feudal ni estrictamente capitalista sino que dio lugar a su propia dinámica de relaciones sociales. La consecuencia histórica tras el proceso formal de descolonización es la evolución del modelo social colonial a otro modelo que en muchos casos todavía no ha sido capitalista, sino que pudo recuperar algunos elementos típicamente feudales. Véase Hamza Alavi. *Capitalism and Colonial Production: Essays on the Rise of Capitalism in Asia*. Routledge Kegan & Paul, London, 1982.

pequeñas tribus accedan a convertirse en mercenarios a su servicio se presenta de un modo premeditadamente sincopado mediante una ráfaga de planos muy rápidos. La puesta en escena del director termina por provocar un mensaje muy sencillo de entender para el espectador europeo acostumbrado a leer este tipo de cine político: dado que los miembros de estas poblaciones sufren una gran privación para vivir dignamente, en cierto modo se ven empujados a utilizar medios ilegales para poder sobrevivir, teniendo a menudo que hacer uso de la violencia. Y, por otro lado, como ya mencioné anteriormente, la ausencia de un sistema democrático (cuya pureza como medio de organización está reservado para la cuna civilizatoria localizada en Europa) que sea capaz de gestionar eficientemente la economía queda diagnosticada como una de las principales causas⁴¹⁴ para que afloren hábitos de explotación practicados por los más fuertes (gente armada) sobre los débiles. De hecho, ante el espectador, se recrea un proceso social por el que la piratería se transforma en un trabajo remunerado para los jóvenes pescadores somalíes, captado en la escena en la que Muse recluta voluntarios para que le acompañen en la misión que le ha sido encomendada; una alegoría alrededor de los denominados trabajos “informales”, una característica común en el Tercer Mundo.

Durante décadas, los teóricos de la modernización, formados en las bases programáticas de la Alianza para el Progreso⁴¹⁵, defendieron que el sector informal (empresarios y trabajadores carentes de una regulación sobre derechos y obligaciones laborales, avocados a una opresión extralegal) que proliferaba a ritmos agigantados en los países en vías de desarrollo, debía ser un trampolín de gran utilidad para que los trabajadores del campo aprendieran un oficio con valor y poder ser absorbidos después por el sector formal de las grandes ciudades que, principalmente desde la década de 1970, comenzaron lentamente

⁴¹⁴ Para contrastar esta creencia ideológica es conveniente estudiar los movimientos nacionalistas de independencia del siglo XX sobre el modelo colonial europeo. Uno de los principales esfuerzos intelectuales y de comunicación política de estos movimientos siempre pasó por demostrar como falsa la premisa imperialista de que la debilidad de la economía local se agravaría gravemente si abandonaban la responsabilidad colonialista y concedían la independencia absoluta. Véase Bipan Chanda. *Rise and Growth of Economics Nationalism in India*. People's Publishing House, New Delhi, 1966.

⁴¹⁵ La Alianza para el Progreso (Alliance for Progress) fue un programa de ayuda económica, política y social de EEUU para América Latina efectuado entre 1961 y 1970. Aunque se proyectó una inversión de 20.000 millones de dólares, lo cierto es que su valor práctico quedó en entredicho al no producirse la elaboración de planes viables ni las reformas económico-sociales que exigía la concesión como contraprestación de la ayuda. Otro factor para su cierre fue la dirección de la política exterior estadounidense, que abusó del intervencionismo en algunos Estados como prerrogativa para conceder las líneas de crédito.

a industrializarse y atraer población, ya fuera en África, India o resto de Asia. Sin embargo, los estudios de especialistas de la Organización Internacional del Trabajo (A.S. Oberai, 2003) han venido demostrando cómo este sector informal (bajo cuyo paraguas quedan más de 1.000 millones de personas en el mundo en nuestros días) se ha sedimentado como una bolsa permanente de subempleo y desempleo enmascarado, en el que la movilidad social que se preveía en la práctica es prácticamente nula. Así por el contrario, lo que ha germinado en estas zonas del mundo como resultado es la estructuración de una *burguesía informal* que se vale de un *proletariado informal*⁴¹⁶. Este desarrollo histórico desemboca en la producción de formas desiguales de trabajo asalariado al servicio de un sector no regulado que, en mayor o menor medida, trabaja en la más absoluta clandestinidad. Esta situación vital conlleva una presión psíquica y cultural de tal magnitud que cuando el asalariado clandestino, de un día para otro y transitoriamente, pasa a convertirse materialmente en un empresario clandestino (se trata de un proceso muy generalizado), reproduce la misma forma de explotación que él mismo ha sufrido⁴¹⁷.

Profundizando en los mecanismos que relacionan el inconsciente colectivo con la conciencia social dominante y su negación, y partiendo de categorías jungianas, la subjetividad (al estar formada por la conciencia social y por los arquetipos que forman nuestro inconsciente colectivo) desactiva eficazmente la ingenua idea alrededor de la soberanía de nuestro Yo, como si éste fuera un ente que obedece únicamente a nuestra voluntad individual⁴¹⁸. Para prosperar en el mundo del eurocentrismo, la cultura dominante que fluye sobre la subestructura económica programa, a través del aprendizaje formal, que nuestra conciencia debe buscar significado y dirección en las representaciones y opiniones que subyacen en la conciencia social colectiva. Mientras tanto, y respetando la exigente premisa de racionalidad, el inconsciente debe permanecer reprimido por su naturaleza irracional. Sin embargo, a medida que el inconsciente colectivo es reprimido con afán, la actitud represiva que es ajustada para tal ejecución termina por adquirir un carácter fanático in crescendo que

⁴¹⁶ Mike Davis, *op. cit.*, pp. 230-236.

⁴¹⁷ Breman, *op. cit.*, p. 203.

⁴¹⁸ Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós, Barcelona, 2012, pp. 258 y ss.

modifica al Yo (habilitándose el proceso de enantiodromía⁴¹⁹). De este aparataje se filtran dos desarrollos posibles:

- (i) La autonomía del Yo queda coartada por las tendencias imperantes en la conciencia colectiva (hombre-masa). Así, tanto el líder político como el líder religioso buscan que el sujeto acepte una determinada verdad unilateral, logrando anclar una creencia innegable en su conducta, por consiguiente, impregnando su interpretación psicológica del mundo: la oposición dual y radicalizada entre optar por el Bien o por el Mal.
- (ii) El individuo tiende a captar convicciones, en vez de adquirir conocimientos cuya complejidad pueden colocarlo frente a un espejo de contradicciones permanentes. Por ende, el Yo opta por la opción más cómoda de imitar, pero adquiriendo como contraprestación una falsa sensación de equilibrio. En realidad, su predisposición se dirige hacia la destrucción, tanto del equilibrio en la sociedad como en su mundo íntimo. Su incapacidad para encontrar una estabilidad psíquica entre opuestos se manifiesta en que no integra elementos del inconsciente en su consciencia⁴²⁰.

⁴¹⁹ La enantiodromía es un proceso de conversión en lo opuesto. Por ejemplo, el individuo cuyo dominante ha pasado por ser pacífico se torna violento, o aquel caracterizado por su optimismo adquiere el impulso al suicidio.

⁴²⁰ Muse genera un duelo por el poder frente al arquetipo del padre (que en su representación consciente se trifurca en la tensión que establece con su padre biológico, que ostenta el poder en el poblado y que aquel busca heredar, con el padre “blanco” que representa el capitán Phillips, y con el Gran Padre al que representan las fuerzas del ejército de EEUU). Pero esta representación múltiple es en sí un rasgo más característico de los autores del filme que de una interpretación verosímil de la base antropológica presente en el carácter y la tradición somalí. Aplicando el enfoque de la mentalidad del hombre primitivo, lo extendido sería que el individuo somalí pensara en todo momento en los términos de su grupo familiar o tribu. Esto quiere decir que el bien de la tribu ocuparía su primer objetivo psíquico. Otra particularidad sumamente importante en esta mentalidad es el empleo de la primera persona para explicar la historia o el presente material de las cosas (de modo que lo experimentado por sus antepasados, así como los logros de la comunidad en el presente se fusionan como parte del Yo). Otro ejemplo para tener en cuenta es que la propiedad de la tierra no se concebía en los términos de un uso privativo individual, ni tampoco en el uso de un derecho para su posterior venta. Del mismo modo, el choque interpretativo de la visión ilustrada con ambición

Consecuentemente, el prisma eurocéntrico diluye todos los mecanismos de socialización tendentes al colectivismo, sustituyéndolos por el complejo de individualización para, desde ese marco referencial, enmascarar la participación de la psique de cada persona en los resortes y experiencias de una vida común acumulada históricamente, favoreciendo el enardecimiento de la fantasía individual. En contraposición, los rituales y los procesos educativos del hombre “primitivo” (es decir, los que se sitúan fuera del canon eurocéntrico) se focalizan en desarrollar el potencial de cada individuo siempre acorde con las cualidades paralelas del resto de individuos de la comunidad. En orden a este razonamiento, el personaje de Muse se construye como un insurgente a su propia tradición, ya que se rebela contra el conformismo obligatorio de asemejarse a los otros integrantes de la tribu. Su aspiración a lo largo del filme, netamente occidentalizada, evoluciona como un reto consistente, primero, en subordinar a los deseos de su propia voluntad al grupo que le acompaña en el secuestro y, segundo, en materializar el contagio que ha sufrido del sueño capitalista (transformarse en un hombre rico por cualquier medio).

En cuanto al proceso psíquico del personaje de Richard Phillips, se genera una tensión con el arquetipo jungiano de la sombra, emanando una lucha interna por controlar sus impulsos más primitivos (pánico-ira) a la hora de relacionarse con sus secuestradores, con Muse, y con las posibilidades de supervivencia que va calculando en el desarrollo de su peripecia. El arco emocional de Phillips a lo largo de la narración se mueve entre la opción por actuar de un modo racional y empático (por consiguiente, hacer valer una inteligencia moral superior, dada culturalmente), y la opción de dejar emerger a la conciencia sus instintos moralmente más desechables e inferiores. Destaca la secuencia que cierra la película en la que se muestra la catarsis definitiva de Phillips. En ella lo observamos en estado de shock mientras es atendido por una médica militar que comprueba si ha resultado herido tras el tiroteo final. Si su desmoronamiento psíquico viene dado por la fuerte dialéctica entre los

civilizatoria tiende a dar la máxima importancia a la opinión individual y al líder que la impone. Por el contrario, una constante en numerosos estudios realizados desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX sobre la diversidad cultural y religiosa de tribus y etnias en África, constataron que la opinión colectiva era la que más valor poseía en cualquier grupo social, y que lo más habitual era que todos los miembros de una misma tribu compartieran una psicología social milimétricamente igualada y estable en cuanto a su reacción ante los mismos estímulos (“Las cosas no se hacen en nombre de ningún yo, sino en nombre de un nosotros”). Véanse Charles Monteil. *Les Bambara du Ségou et du Kaarta étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français*. Larose, Paris, 1924, p. 220. Y Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pp. 97 y ss.

opuestos que se han movido desde su inconsciente colectivo hasta su conciencia, lo cierto es que resulta imposible validarlo dado que es un personaje de ficción, pero la alegoría política que interpreto en base a las categorías narrativas explicitadas por el autor del filme, es la de un hombre corriente, un trabajador asalariado que ha soportado una situación extraordinaria para la que no tenía un entrenamiento especializado, y cuyos efectos obviamente no es capaz de asimilar del mismo modo, frío y automatizado, con el que lo hacen los profesionales militares. Pero el alcance mayor de la reescritura recae sobre el perfil del trabajador occidental, forzado a desplegar su fuerza de trabajo a escala mundial, compitiendo por un precio que difiere según la zona del mundo, y que discurre vitalmente desprovisto de una hoja de ruta para alcanzar un sentido humano de felicidad: la vuelta al hogar ya no es tan clara ni resplandeciente como antaño (las secuencias del inicio en su residencia en EEUU están fotografiadas con tonos grises y plomizos, el paisaje mostrado carece de vida social salvo para la producción económica, y los sentimientos expresados en los diálogos y gestos de los protagonistas rezuman pesimismo e inseguridad).

La guinda a la representación ideológica del Tercer Mundo que reconstruye el filme viene en la forma de una re-conceptualización del espacio geográfico mundial en base a su vigilancia (militar) y a una estructuración cognitiva asociada al darwinismo social. Comienzo este desarrollo partiendo del geógrafo crítico Mike Davis quien, en sus estudios sobre la ecología urbana de mega-ciudades como Los Ángeles⁴²¹, ha descifrado cómo en las democracias contemporáneas más avanzadas se produce la implantación de *apartheid espaciales* (que proyectan urbanísticamente la *combinación de media luna y diana*⁴²² descrita por Ernest W. Burgess, para estructurar la lucha de clases según el modo en el que se distribuye cada una de ellas en barrios y tipos de vivienda), en cuya composición se mezclan factores como la renta del trabajador, el valor del suelo, la raza, la religión, y lo que Davis considera como un elemento diferencial con otras épocas de la historia: la gestión del miedo. El resultado, en términos generales, se desliza hacia la interiorización de una creencia que termina por hacerse realidad, esto es, la vida social de la comunidad se percibe como algo

⁴²¹ Mike Davis. *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Vintage, New York, 1992. Y Mike Davis. *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*. Virus, Madrid, 2001.

⁴²² La denominada combinación de media luna y diana de Ernest W. Burgess, disecciona la distribución espacial de las clases sociales en el plano urbano como una interacción evolutiva de ecos darwinianos compuesta por fuerzas de invasión, competencia, descendencia y simbiosis. Véase Robert E. Park y Ernest W. Burgess. *The City: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. University of Chicago Press, Chicago, 1984.

permanentemente amenazado por todo lo que es exterior a ella. La consiguiente reacción consiste en aceptar la irrupción de múltiples estrategias de seguridad policial, junto a la integración natural de soluciones tecnológicas que anestesien la sensación inducida de pánico.

De un modo similar, Jameson, al consignar su noción de cartografía cognitiva con la experiencia cultural resultante de conectar nuestra percepción psicológica del espacio con la actividad social y el valor político que se desarrolla dentro de ese espacio (y que se le otorga institucionalmente), pone en evidencia el mapeo cognitivo que practicamos a través de las formas culturales con las que son representados países del África oriental (Sudán, Etiopía, Somalia, Kenia, Tanzania), con el común denominador de identificarse como zonas económicamente pobres (atrasadas técnicamente e inestables socialmente), lo que condiciona el modo en el que es programada nuestra visión política sobre la realidad local mostrada, afectando, en última instancia, a la interpretación histórica que aceptamos como válida culturalmente. Las consecuencias a largo plazo de todo este complejo ideológico se sintetizan en creer en una determinada *ecología humana*, justo aquella en la que nuestro devenir individual, nuestra aventura casual, absorbe como valores de significación para lo cotidiano todas aquellas características básicas con las que funciona políticamente el planeta en su conjunto (Sistema-mundo).

Tal y como apuntó Marx, no es posible deshacerse del “*trabazón*” entre el modo en el que se producen las ideas y de cómo se instalan las representaciones del mundo en la consciencia, y cómo es realmente la actividad material, el funcionamiento de las relaciones comerciales, y el propio lenguaje que los hombres emplean entre sí para intercambiar esas mismas ideas junto al producto de su trabajo, de manera que el pensamiento aparece como “*una emanación directa de su comportamiento material*”⁴²³. La conexión entre esta concepción materialista (la imposibilidad de que la consciencia sea autónoma con respecto al modo en el que está estructurada la vida real y la subestructura económica de reproducción) y la diégesis se fundamenta en que los acontecimientos históricos recreados no pueden dejar de ser una interpretación ideológica relacionada con el desarrollo del comercio y con las relaciones industriales que han ido expandiéndose globalmente. En la narración queda objetivada la ruta comercial por la que cientos de miles de naves de carga, operando desde los puertos de Oriente Medio y Asia del Sur (periferia), transportan mercancías producidas en los

⁴²³Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Akal, Madrid, 2013, p. 21.

países de esas zonas geográficas hacia los países occidentales (centro). Este movimiento espacial de mercancías, como fenómeno histórico, queda contrastado por la falta de desarrollo material de los países de la costa oriental africana, marginados del modelo de producción global al estar basado en la asimetría en el valor (precio) de la fuerza de trabajo. Ante esta situación, parece preciso rechazar la hipótesis de que los mecanismos inherentes a la mundialización del capitalismo tienen como efecto la homogenización de las condiciones económicas en el mundo. Es su contrario: la eficacia de su rendimiento pasa por profundizar en la radicalización de las diferencias de riqueza entre el centro del “imperio” y el dominio de sus “límites exteriores”. La violencia social y económica que desencadena la lógica de este modelo expansivo se convierte en uno de los factores principales que provoca que la lucha de clases en los países pobres sea sublimada a través de la ira, implantada culturalmente sobre los símbolos de poder de los países ricos, lo que es otra forma de encauzar la marginalización derivada de la ley de la pauperización, necesariamente presente para cumplir con la acumulación del capital⁴²⁴.

En un diálogo de Muse con Phillips el autor deja escapar una crítica “políticamente correcta” sobre los motivos por los que se produce la conversión de la renta del pescador en una renta devaluada por el funcionamiento del comercio exterior (cuya fuerza de trabajo, en este caso, son las flotas pesqueras de los países occidentales) que extrae los recursos del mar sin un criterio ecológico y sin integrar las necesidades comerciales de las economías locales (incapacitadas para ser competitivas dado su retraso técnico y la inestabilidad política que les rodea). En este punto, lo que subyace es la ideología de los costes ecológicos absorbidos por la lógica de la cultura del consenso (entendida ésta como el “capitalismo sostenible”). Se llega así a la nueva doctrina de los derechos de acceso a los recursos del planeta, que no es más que la mercantilización para licitar los recursos mundiales para que las empresas transnacionales y resto de oligopolios, admitiendo una carga impositiva de compensación para el país de origen, adquieran la protección legal para desplegar todas sus capacidades tecnológicas y de inversión para sacar ventaja de ellos (quedando patente el “cordón umbilical” entre la *infraestructura espacial* y la *acumulación por desposesión*). Precisamente, el núcleo de la tensión narrativa del filme recae en cómo funcionan los resortes para proteger, bajo el marco legal internacional de naturaleza eurocéntrica, la actividad comercial de los oligopolios (conectados a los

⁴²⁴Samir Amin. *La ley del valor mundializada. Por un Marx sin fronteras*. El Viejo Topo, Madrid, 2011, p. 94.

sistemas de seguridad global bajo la tutela militar británica y estadounidense a través de sus fuerzas navales).

La diferenciación política trascendental recae en que el discurso interpretativo materialista no coincide con la visión ecológica del consenso (entendida esta como un retorno mítico de la consciencia del hombre a un estado espiritual basado en el contacto con la naturaleza, y su educación en un consumo sostenible acorde con el *espacio absoluto*) ni con la crítica socialdemócrata sobre las teorías del crecimiento económico que provocan la desigualdad de renta. En contraposición, la tesis de Marx era mucho más concreta, más real, al relacionar el fin de la racionalidad del capitalismo con la búsqueda del beneficio inmediato, una ley de funcionamiento que negaba cualquier propósito de sustituir el fin sin transformar todo el modelo. Las consecuencias del discurso ecologista encapsulado dentro del capitalismo cultural convergen en la creación de las condiciones necesarias para que la sociedad desconfíe de sus propias posibilidades de perfeccionamiento social. Así, permitiendo que la superestructura continúe operando sin cambios, queda instalada la creencia en que el producto de la ciencia y la evolución de la conciencia humana serán incapaces de frenar la inercia que lleva al agotamiento de la biocapacidad de nuestro planeta⁴²⁵. Luego, como la escasez será inevitable y el egoísmo seguirá predominando, los planteamientos neomaltusianos cobran utilidad para transmitir la alarma política con la que justificar una nueva expansión del imperio, mediante el despliegue de sus fuerzas productivas para asegurarse los recursos para su propia supervivencia⁴²⁶. La metáfora política que hubiera podido correlacionar la recreación narrativa con la coherencia de un enfoque materialista radical, hubiera sido aquella en la que, dentro del adecuado tratamiento del contexto socio-histórico, los actos de piratería hubieran designado una posición confiscatoria de los países del Sur como acto de resistencia frente a la renta derivada de la expansión imperialista a través del comercio mundial. Es decir, que la piratería se hubiera retratado como una expresión de rechazo a la renta residual que distribuye la globalización (basada en la jerarquización de los precios de la mano de obra y del precio de acceso a los recursos naturales). Sin embargo, lo que ocurre en la narración es el proceso cultural inverso, ya que todo el significado del secuestro queda finalmente devaluado a un acto de egoísmo vulgar, como lo prueba que Muse solo acceda a negociar la liberación de Phillips en el último momento, cuando su demanda psicológica (la codicia) queda cubierta

⁴²⁵ Véase Mathis Wackernagel y William Rees. *Notre empreinte écologique*. EcoSociété, París, 2009, pp. 27-28.

⁴²⁶ Véase David Harvey. *Espacios del capital*. Akal, Madrid, 2009, pp. 75-80.

por la astucia (*metis*) que aplica el héroe enviado por el “imperio” estadounidense (el líder del equipo de los Navy SEALs). Mediante tal caracterización psicológica del “terrorista”, la posibilidad de elucidar un discurso crítico queda inaccesible para el consciente del espectador. A cambio, todos los elementos de la milimétrica puesta en escena en el clímax final inducen a sentir placer por la superioridad ética de los valores eurocéntricos, y por el espectáculo que ofrece el desarrollo tecnológico de la fuerza militar, reproduciendo la validez de la idea que permite que el pueblo de los Estados Unidos “elimine” a los secuestradores sin remordimientos ni restricciones legales (se elimina drásticamente y sin dejar rastro el temor ante cualquier amenaza al dominio que ejerce su modelo social, político y económico).

El tipo de cine al que se adscribe “*Capitán Phillips*” queda en los límites del naturalismo artístico (para el caso de una clasificación más específica se ubicaría en el realismo general cinematográfico). Esta adscripción implica afirmar dos principios: (i) El naturalismo debe quedar siempre diferenciado del concepto de imitación. Más aún, para tener el aura de arte, el naturalismo debe distinguirse afiladamente de la pura mimesis del modelo existente en la naturaleza (ii) Debe producirse una aproximación estética a la verdad material y orgánica de la vida, pero el objetivo no puede quedar causado porque el artista pretenda lograr la ilusión de que su recreación sea tan verosímil que nos parezca que el objeto reproducido adquiere vida propia ante nuestra cognición, sino por el sentimiento de belleza que logra expresar inspirado por la vida del objeto orgánico, ahí reside el sentimiento que busca satisfacer el creador, es decir, cubrir la demanda que motiva su propia volición artística⁴²⁷. El desarrollo de las formas narrativas que se consumen a diario está sujeto a la ley de la empatía, en oposición a la abstracción. La empatía es la herramienta para materializar la aproximación naturalista; nos insta a establecer una relación de confianza entre el hombre y todos los fenómenos externos del mundo sensible, de tal manera que la pretensión de obtener una sensación de felicidad a través de la recepción de un producto artístico descansa en la capacidad de éste para reproducir la energía contenida en el espacio que recrea tal y como apuntó Lipps. La inercia hacia la abstracción es diferente: hay que entenderla como el resultado de un gran malestar interior del hombre inspirado por los fenómenos del mundo exterior. La demanda de abstracción en el arte quedaría circunspecta a un inmenso temor

⁴²⁷ La evolución del arte la concibo como una evolución de la volición, pero asumiendo que ésta viene determinada tanto por el desarrollo psíquico del artista como por una compleja interacción de elementos materialistas como la utilidad instrumental (valor de cambio), los recursos necesarios (acceso a las materias primas), y la técnica (adquisición de conocimientos y desarrollo de habilidades).

espiritual al espacio, de ahí que éste quede suprimido, a la vez que confiere más importancia a descifrar el valor absoluto del objeto aislado de cualquier distracción⁴²⁸. Tomando el marco de la antropología evolutiva, el desarrollo biológico y social del hombre ha permitido la superación del miedo a los espacios abiertos (aprendiendo a subordinar la percepción de perderse), pasando a la colonización de estos.

La colonización del espacio es uno de los dos grandes polos de la experiencia estética, pero también es uno de los pilares para la reproducción social. En el otro polo se haya la dialéctica entre el auto-goce y la auto-alienación⁴²⁹. Con respecto a la segunda, tiene lugar cuando el proceso cognitivo percibe la vida real como una alteración del goce estético. Cuando el producto artístico es concebido como discurso político (determinado en gran parte por las condiciones materiales en la que es creado), aquel se convierte en un sustituto de la realidad (que queda ordenada), a la vez que el conocimiento de ésta pasa a estar mediado en el consciente colectivo por una representación ideologizada. La evolución secular de las formas de representación audiovisual es un reflejo de la ideología eurocéntrica, dominada por el capitalismo cultural (que anestesia la demanda de abstracción). En ellas, emerge como constante la objetivación del mundo material que permite el uso del naturalismo como medio para justificar los aspectos formales de los derechos humanos, la participación democrática y los valores cristianos que organizan el culto en nuestras sociedades, lo que provoca que las líneas argumentales presentes en la producción cultural capitalista, alineadas con el consciente colectivo, tengan la pretensión de aparentar neutralidad en su relación ex ante con la parte de la realidad que es recreada como antagónica. Consecuentemente, la apariencia de mostrar esa realidad desde una perspectiva política caracterizada por la ecuanimidad, dando voz al otro y humanizando aquello que es extraño o diferente al canon jurídico y cultural de Occidente, se ha convertido en el recurso reiterado del posmodernismo actual, poniendo de manifiesto cuál es la psicología estilística⁴³⁰ del cine estadounidense contemporáneo, de la que es un perfecto referente la película de Greengrass.

⁴²⁸ Worringer, *op. cit.*, p. 15.

⁴²⁹ Véase Max Raphael. *The Demands of the Art*. Princeton University Press, New York, 1968, pp. 4-9.

⁴³⁰ La psicología desgranada a través del “estilo” permite regular modificaciones en la reproducción que se hace de la vida sensible. Por consiguiente, es el umbral cognitivo que permite trascender la imitación para satisfacer la voluntad del artista, a la vez que el espectador sustituye crédulamente en su razonamiento la verdadera realidad por la creencia contenida en la reproducción de la realidad.

La noción de neutralidad (como modalidad dentro de la “singularidad” conceptualizada por Jameson) puede significarse de dos formas: (i) Postura política libre de prejuicios y condicionamientos. (ii) Práctica independiente de una actividad con respecto al hecho de estar al servicio de unos determinados intereses. En relación a la primera, se expuso ya cómo tiene lugar el proceso de enajenación para implantar la creencia de que las actitudes intelectuales, hábitos mentales, y valoraciones racionales que mueven nuestra actividad contienen valores absolutos. En relación a la segunda, lo que se trasmite es la convicción de que el fin de la cultura dominante en Occidente es aumentar el bienestar del conjunto del mundo, lo que dicho de otro modo sería consagrar toda su motivación a la producción de conocimiento objetivo. Tales presupuestos articulan la psicología del estilo actual en el cine estadounidense, cuyo fin último es auto-activar un proceso de reacción en el espectador para negar cualquier diferenciación entre los intereses de su Yo y los intereses del modo de representar el mundo de una determinada manera. Esta estrategia facilita dejar oculta o muy en segundo plano la lucha de clases como tema narrativo para generar cambio histórico en las estructuras políticas y económicas recreadas.

En el apogeo de la revolución industrial británica, el teórico del arte John Ruskin practicó una lúcida crítica a la influencia que la división del trabajo capitalista estaba imponiendo sobre la producción artística y cómo, desde la superestructura, se estaba modificando la enseñanza de las artes en las escuelas, hasta el punto que en aquella época de liberalización, el espíritu mercantilista había logrado expandirse como la principal motivación social para mejorar en los conocimientos y en las habilidades necesarias para llegar a ser un artista reconocido. Ruskin se percató de que establecer tanto una enseñanza demasiado general como otra que fuera demasiado específica podía dar lugar al mismo tipo de ausencia de voluntad por transformar la sociedad. Exigió moderadamente que se enseñara a los jóvenes en el análisis crítico de la naturaleza como objetivo prioritario para producir trabajadores para el arte⁴³¹ (lo que a la postre permitiría adquirir una conciencia de clase). En “*Capitán*

⁴³¹ << (...) no obtendremos resultados satisfactorios a menos que renunciemos a tal aspiración, proponiéndonos educar a los trabajadores con independencia de su tarea (...) educarlos, digo, hasta allá donde seamos capaces, en un única tara para todos; a saber, la Vista. Esto no es algo menor que enseñar: quizás sea en definitiva lo más importante que pueda llegar a enseñarse. Que te enseñen a leer ¿qué utilidad tiene cuando no puedes saber si lo que lees es verdadero o falso? Que te enseñen a escribir o a hablar ¿qué sentido tiene si no tienes nada que decir? Que te enseñen a pensar ¿qué sentido tiene si no tienes nada que pensar?>>. John Ruskin. “Discurso inaugural- Escuela de Cambridge” (1858) en *La lámpara de la memoria*. Taurus, Madrid, 2014, p. 30.

Phillips”, se percibe un simulacro por respetar este precepto de responsabilidad crítica bosquejado por Ruskin. Pero queda traicionado por su resultado final: auto-engañado por la suficiencia de la moral eurocéntrica, el relato se limita a mostrar lo que el sistema capitalista es capaz de hacer para restablecer una anomalía, en vez de interesarse por mostrar aquello que el sistema es incapaz de hacer. El fracaso de la interpretación de Greengrass, desde la óptica de la dialéctica materialista, deviene por no saber dejar al descubierto todo aquello que existe en la naturaleza que no puede ser imitado, así como todo aquello que hay en el hombre que no puede ser sustituido. La consecuencia de su omisión es dejar el espacio liberado para creer que el valor de la vida humana puede quedar anulado (trasposición en la suerte que corren los secuestradores somalíes, como ocurrió en el hecho histórico, rescatando exclusivamente al plebeyo de la “República”) de acuerdo a los principios valorativos de una comunidad humana que funciona en sincronía con las leyes unilaterales del modelo de acumulación del capital. Y es a través de tales leyes como el Centro (aunque sea desplazado geográficamente a otro Estado capitalista) ejerce su dominio sobre el curso de la historia habilitando la reproducción del *ciclo sistémico de acumulación*.

CAPÍTULO TERCERO
LA POSMODERNIDAD: PROGRESO
TARDÍO

1. Resistencia y reacción

La posmodernidad, en cierto sentido, puede considerarse como la consecuencia del declive del modernismo, sin embargo, desde la orilla opuesta y con la misma perspicacia, puede asumirse también como el desarrollo otoñal de la modernidad en los términos connaturales a la lógica de la estructura productiva de acumulación capitalista, que es lo que la determina. Obviar o enfatizar un límite visible o latente para separar lo moderno de lo posmoderno viene a ser igual de ambiguo y conflictivo que diferenciar entre lo industrial y lo postindustrial. En el trasfondo conceptual, el flujo que todo lo atraviesa viene a ser el reflejo de una ideología que hace posible la desposesión tanto como la reificación y, del mismo modo, la competitividad feroz entre Estados capitalistas tanto como la ausencia, sin vestigios de solución “oficiales” de un método práctico para realizar la Utopía. Por estas razones, el modernismo puede evaluarse como una “reacción” en contra del orden cultural de la “nueva” burguesía que se abrió paso hasta la cima de la jerarquía social, acoplando en su quema de energía buena parte del resentimiento psíquico y político de quienes tuvieron que ser desplazados y marginados, o bien de quienes no lograron entrar definitivamente en el nuevo cobijo estructural. Evidentemente, el desastre normativo implícito en la Primera Guerra Mundial provocó que aquel impulso modernista se cargase de razones para movilizarse contra la “falsa normatividad” que movió la Historia desde finales del siglo XIX hasta el levantamiento del muro de Berlín⁴³². Con este tipo de medida se angula la carrera por explicar

⁴³² Para entender el conflicto alrededor de la *normatividad* resulta revelador tomar el desarrollo del término “regulación” durante los últimos 130 años. Como señala Perry Anderson en su estudio sobre el origen, consolidación y declive de la Unión Europea, el término “regulación”, durante la vigencia indiscutible del modernismo, tuvo asociados unos significados para el uso típico de categorías socialistas o de análisis marxista. Así, la “regulación” tenía como significante normalizado la representación de unas “formas estructurales” con un lógica interna o de funcionamiento general para asegurar que el sistema capitalista continuara desarrollándose y en expansión. En la posmodernidad, la “regulación” se ha transformado en la representación de un proceso de control institucional sobre el mercado y la economía que tiene lugar con el consentimiento del orden capitalista, en el cual, supuestamente, el poder político no puede ni debe interferir para beneficio de sus intereses o de terceros, sino protegerlo de injerencias y dotarlo de capacidades. Realmente, esta inversión del concepto solo se ha producido en la tradición continental europea, donde lo habitual ha sido que el Estado intervenga constantemente en todas las esferas de la economía. En cambio, en EEUU, la “regulación” ha mantenido su etimología más o menos estable en la esfera práctica desde mediados del siglo XIX hasta hoy, compactada como la “singularidad” que

el fenómeno de lo posmoderno como una disputa entre la facción de los “herejes”, que alude a un significado de resistencia con el que recombinar o deconstruir el proyecto modernista, dando lugar a un proceso de cambio o reinterpretación para articular una nueva praxis con la que combatir la hegemonía social y cultural del status quo, precisamente con el objetivo de sacar ventaja a la “otra facción”, la que de forma virulenta ha reaccionado para anular el proyecto modernista en su conjunto, para sustraerle de la memoria esencial tanto las oportunidades históricas que tuvo en cierto momento para llegar a realizarse, como la comprensión de las causas que provocaron que fuera “suspendido”; por supuesto, se trata de un comportamiento concomitante con el ejercicio del elogio, a veces casi “hagiográfico”, hacia todo lo que ese status quo posibilita⁴³³.

surge cuando el mercado deja de funcionar “correctamente”; es entonces y solo entonces cuando el Estado interviene. Lo curioso para explicar el momento anterior a la Guerra Fría y posterior a su falso cierre, es el resultado ideológico subyacente: la ciudadanía, las élites burguesas y la mayoría de la clase trabajadora, han dejado de creer, o empezado a desconfiar, (por diferentes motivos, procesos y experiencias) en la ponderación y el compromiso hacia el bien común que se ejerce desde las instituciones políticas, hasta el punto de convenir en el efecto benigno de poseer un conjunto de organismos ad hoc, especializados en mantenerse “independientes”, “neutrales” e “imparciales” frente, digamos, el poder de influencia “del más fuerte”. Este tipo de tecnocracia o tecnoestructura para la gestión política, económica y social, al menos durante un tiempo, terminó siendo más fiable que el responsable político votado directamente en las urnas (especialmente desde que, en los años de 1980, comenzaron las privatizaciones de los servicios públicos en países como Gran Bretaña, Francia, España, Italia, Portugal y Grecia). Sin embargo, actualmente, degradados por el oxímoron interno de la Gran Recesión (por ejemplo, al haber padecido una estimulante acromatopsia con la que percibir camuflado el derivado financiero), la confusión ideológica que afecta a las clases medias y al proletariado surge de haber perdido también la confianza sobre este tipo de cuerpos funcionales, lo que provoca que la crisis de normatividad continúe indeleble y susceptible de materializarse como distorsión de la realidad bajo cualquier signo (por ejemplo, en la forma de propuestas nacionalistas de partidos y movimientos de izquierdas o del populismo conservador fruto del resentimiento). Véase Perry Anderson. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid, 2012, pp. 119-121.

⁴³³ La *reacción* se fundamenta ideológicamente: el objetivo de su estrategia política es cortar la membrana de lo cultural de la totalidad del cuerpo; escindirlo de la “piel social”, de manera que acto seguido se pueda reconstruir la misma operación pero de un modo invertido, es decir, responsabilizando de las deficiencias sociales a las prácticas culturales. La equivalencia se establece entre el “modernismo”, como vehículo para todos los fenómenos de lo cultural, y la “modernización” de la sociedad, determinada originariamente por el primero. Así es como las irregularidades, las anomalías y las discontinuidades inscritas dentro del “progreso” social son conectadas con la acción política del “hereje” esquizoide (que termina siendo el frugal culpable de los “males sociales”). Véase Hal Foster. “*Introducción al posmodernismo*” en *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 2002, p. 11.

En cualquier caso, una de las características más regulares del posmodernismo se halla en su proclividad a manifestar una separación insoslayable entre la alta cultura y la cultura de masas. Esta palanca fue, sin duda, la diagnosis que más atrajo la óptica analítica de Jameson. Necesariamente, la evolución histórica de las fuerzas de producción, con las consecuentes manifestaciones sobre la vida real de las personas, obtuvo un reflejo directo sobre un tipo de pensamiento político esforzado en la preservación de la cultura más refinada y sofisticada (el retorno de la figura alegórica del guardián de la tradición y del saber, reproduciéndose con agudeza la jerarquización de las relaciones sociales), a la vez que dicho enfoque estuvo de acuerdo con dar libertad para que se desarrollase sin cortapisas el dominio, ahora ya incontenible, de lo prosaico, lo vulgar y lo kitsch, como portadores de estilo de la *producción social del progreso materialista*, que adquirió la forma legitimada del consumo masificado en alcance e intensificado en recurrencia⁴³⁴. En el mismo sentido, otra característica significativa de la contagiosa “transformación” cultural posmoderna radica en la asimilación de esferas específicas de conocimiento dentro de una supracategoría general, con tanta propiedad para distribuir transversalmente la influencia de sus diversas prácticas como para aminorar sus mismas especificidades (reduciendo inexorablemente la variabilidad de los puntos de vista disponibles), esto es, encerrarlas en la miríada de “la teoría”, algo de lo que la “gran filosofía” ha sido afectada intensivamente:

Hace una generación existía un discurso técnico de la filosofía profesional - los grandes sistemas de Sartre o los fenomenologistas, la obra de Wittgenstein o la filosofía analítica o del lenguaje común- en el cual todavía era posible distinguir aquel discurso muy diferente de las demás disciplinas académicas, de la ciencia política, por ejemplo, la sociología o la crítica literaria. Hoy, cada vez más, tenemos una clase de escritura llamada simplemente “teoría”, que es toda o ninguna de esas cosas a la vez. Esta nueva clase de discursos, generalmente asociado a Francia y la llamada teoría francesa⁴³⁵, se está

⁴³⁴ Fredric Jameson. “Posmodernismo y sociedad de consumo” en *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 2002, p. 166.

⁴³⁵ El grupo formado por Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michael Foucault y Pierre Bourdieu desde mediados de los años de 1970 fue adquiriendo una popularidad excepcional en los circuitos intelectuales, académicos y culturales de EEUU, hasta el punto de alcanzar en los ochenta el estatus de “estrellas” de la

*extendiendo y señala el final de la filosofía como tal. Por ejemplo, ¿hay que llamar a la obra de Foucault filosofía, historia, teoría social o ciencia política?*⁴³⁶

Toda doctrina o sistema de ideas de entrada queda girada hacia el pliegue de la teoría y lo teórico, lo que precipita al pensamiento que no traspasa el filtro ideológico fijado por el mercado (como juez último de lo útil) hacia el territorio de lo marginal, habiendo sido calificado como especulativo, con baja posibilidad de aplicación, y llevando tatuada la burla por no haber podido ser comprobado en el “mundo real” así, lo que Marx hubiera tratado como un proceso para la *sanitización* de la filosofía de sus reductos religiosos, resulta que, para la lógica del desarrollo capitalista, infundada desde la Guerra Fría y el neocolonialismo, ha quedado como una fórmula para apilar lo que resulta inútil cuando se destaca como un incómodo obstáculo para el progreso (un signo más de la “ghettoization” del pensamiento utópico).

singularidad cultural posmoderna. En el tránsito, la comunidad de intérpretes estadounidenses produjo, de una manera consciente e inconsciente, una progresiva *americanización* de los estilos y propuestas de estos pensadores franceses, hasta el punto de llegar a ser descontextualizadas para poder desplazarlas hacia el centro del debate nacional político y social. El modo en el que se empaquetó este proceso, comenzando por su bautismo mediático como “*French Theory*”, lo resume François Cusset del siguiente modo: << (...) *algunos universitarios estadounidenses -no sin ciertos intereses arribistas- han podido extraer de sus trabajos las nuevas consignas de los años ochenta. Y ello con el fin de movilizar a sus tropas: infantería de lectores listos para lanzarse contra el enemigo, el “texto” como producto de un “autor” y encubridor de un “sentido”, la falsa neutralidad de una Razón “imperialista”, el “universalismo” como arma de Occidente, o incluso los “corpus canónicos” como forma de colonialismo literario. Estas consignas marcaron el compás de la radicalización política de los discursos universitarios, proceso en el que los autores franceses, según los que pudieron ser testigos, no se reconocieron realmente.* >>. Así es como el posestructuralismo fue etiquetado con el nombre de *posmodernidad francesa*, y, en cierto modo, la generación marxista previa, que habían sido los líderes anímicos del movimiento del 68, formada por Sartre, Althusser, Marcuse, Debord, Lacan e incluso Lefebvre, fueron definitivamente postergados a un segundo plano tanto en EEUU como en Francia. Mientras, los sustitutos de moda fueron forzosamente unificados en base a su carga negativa, focalizada en una crítica aguda a la tradición filosófica alemana, y su particular propuesta de relectura, eso sí, cada uno a su manera, de Freud, Nietzsche y Heidegger. Véase François Cusset. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Melusina, Barcelona, 2003, pp. 21-22.

⁴³⁶ Jameson, *op. cit.*, p. 167.

Tal y como Jameson apunta, los años sesenta son la clave para entender la madurez que acababa de inaugurar el nuevo orden internacional. A su entender, el posmodernismo expresa la “verdad” que esconde, escinde y propulsa el tardío del capitalismo, pudiendo abstraerse conceptualmente de la experiencia colectiva que disemina dos construcciones carismáticas como son el *pastiche* y la *esquizofrenia*⁴³⁷. Pero antes de proceder a un comentario de ambas, resulta pertinente comenzar por el principio, con un breve recordatorio sobre el modernismo y los “rastros” sobre los que prendera después el posmodernismo. Concentrando el análisis en la esfera del arte, el cambio que se observó a escala social y cultural desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX fue que el artista pasó de ser un *rara avis* circunscrito a tribus de experimentación que hacían uso de discursos relacionados con el romanticismo esteticista y el naturalismo (a lo que el público de la pequeña burguesía y la clase media trabajadora respondía con una variada gama sentimental guiada por la curiosidad, el escepticismo, la desconfianza y a veces por un cierto “escarnio”) a ser el portador de un programa ideológico, o dicho con otras palabras, incorporó una visión opositora del mundo. Este contexto, insertado en la lucha de clases, proporcionó al artista la premisa de que el rechazo y la “explotación” que padecía eran las pruebas de que estaba desarrollando un ejercicio puro de libertad y de la oposición natural de su obra y de su estilo a las fuerzas de producción y a las relaciones sociales (activando una resistencia mental a ser parte de una masa desdiferenciada y de la rutina). El arte moderno se arropó con la consigna del rechazo radical a los gustos del sentido común y de lo convencional, lo que fue determinando el turbulento ensamblaje de la noción de artista de vanguardia⁴³⁸. Poco a poco, el modernismo fermentó como un movimiento de oposición a la burguesía, para reclamar la

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 168.

⁴³⁸ De esta manera, a partir de los años de 1920, determinados pintores, poetas, cineastas y novelistas comenzaron a “moldear el gusto del público”, o dicho de otro modo, el artista de vanguardia fue capaz de determinar la audiencia y el mercado, y no a la inversa cuando el mecenas de la aristocracia y la alta burguesía exigían para sí el control del gusto (por ejemplo, al irrumpir el expresionismo abstracto como resumen del proceso de cambio, se pasó de la extrañeza y el asombro inicial que provocó, a ser reconocido como un referente del movimiento histórico contemporáneo, y rápidamente fue albergado privilegiadamente en todos los museos y galerías). Precisamente, la ruptura que impulsa la vanguardia en aquellos momentos comienza a posibilitar el arraigo de una disociación entre la clase social a la que el receptor pertenece de un lado, y el estilo cultural dominante por otro, esto es, se produce un deslizamiento de legitimidad hacia el experto, el museo y los medios de comunicación. Esto quiere decir que la burguesía comenzó a aceptar que si no poseía los ojos o competencia en campos ajenos a su actividad profesional, como era el arte, debía aceptar la opinión del experto (auspiciado a ser un formador de la opinión). Véase James S. Ackerman. “*The Demise of the Avant Garde*” en *Notes on the Sociology of Recent American Art. Comparative Studies in Society and History* (11), 1969, pp. 371-384.

libertad frente a los estamentos de poder de la sociedad. El historiador y sociólogo Daniel Bell considera que la cultura de la modernidad sí logró configurarse como un todo autónomo de las estructuras económicas y tecnológicas y de las bases ocupacionales, pero fue inoperante para aceptar esa separación como algo positivo, ya que nunca dejó de estar poseída por “*la leyenda del espíritu creador libre que está en guerra, ya no solamente contra la sociedad burguesa, sino también con la “civilización”, la tolerancia represiva” o algún otro agente que pone trabas a la libertad aun sirve de sostén a una cultura antagónica*”⁴³⁹. Paradójicamente, la cultura antagónica que menciona Bell, pese a ser *contra la burguesía*, no aportó una ruptura política revolucionaria, sino que fue normalizada fase a fase por la propia burguesía y el mercado. Es decir, el rechazo de los valores burgueses hizo saltar por los aires al conjunto de su cultura histórica en el terreno de la actividad artística, quedando perfectamente definido que todo aquello que formaba parte constitutiva del status quo era el signo del conservadurismo más atrasado. En los años cincuenta, con el despegue de la generación de los “beats”, se propulsa un modo polimórfico de rebeldía que de modo general niega que se esté produciendo el progreso de la sociedad, pero la salida a la alienación⁴⁴⁰ queda comprimida a una especie de exilio sin futuro, puesto que lo bohemio como refugio para el “maldito”, ha desaparecido ante el empuje del capitalismo, que ha terminado de integrar las parcelas periféricas en su producción de homogeneidad espacial. Por consiguiente, la búsqueda de espacios sociales de auto-recuperación o trascendentalismo se torna cada vez más fútil y desesperada; una fuga alejada en todo caso de la confrontación política contra las instituciones y las estructuras del sistema económico. Sin embargo, la naturaleza de la transformación, que no pudo ser controlada ni por los “beats” ni por el artista de vanguardia de las décadas de los años veinte y treinta, se situó en que la sociedad estaba pasando de *codiciar* la cultura como un medio de ascensión en la división de clases (su atractivo snob), al

⁴³⁹ Daniel Bell. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 52-54.

⁴⁴⁰ El argumento del efecto devastador de la alienación propuesta por Marx y Engels fue recuperado tras la fuerte crisis de las opciones políticas subsiguiente al cierre de la Segunda Guerra Mundial, una consecuencia más de la oposición binaria del capitalismo versus el estalinismo. Descontando la tradición marxista europea y la Escuela de Frankfurt (que utilizó la alienación como principal problema que debía ser resuelto y así poder imaginar una nueva sociedad humana capaz de desembarazarse del fetichismo de la mercancía), lo sintomático fue que el cauce socialdemócrata a uno y otro lado del Atlántico lo recuperó como una herramienta para la crítica a la incipiente sociedad de consumo y la automatización in crescendo del trabajo industrial, es decir, se trató más de una demanda de reforma en la organización y la división del trabajo, directamente relacionada con la insatisfacción individual (la privación de la escalera social), y mucho menos de la articulación de un proyecto colectivo de transformación de la sociedad basado en la toma de consciencia.

momento histórico de *consumir* cultura de un modo cotidiano, re combinada así en la forma de una *mercancía social* que yuxtapuso a su valor de cambio, consolidado en el siglo XIX, un valor de uso unidimensionalmente orientado a proporcionar la experiencia del entretenimiento sensorial⁴⁴¹. En resumen, el modernismo siente, como si fuera una necesidad orgánica, el deseo de atacar la estructura social no tanto de un modo diletante sino más bien de un modo polarizado, aunque a la vez parcial (sin materializar la “destrucción” absoluta), en el que se distinguen, en un extremo, un tipo de conservadurismo revisionista y regresivo que flirtea para ciertos aspectos con impulsos libidinales radicales (a menudo “fascistas”) y, en el otro extremo, una postura rupturista y transgresora contra todo orden social que sea “oficial”, lo que en la práctica generó una producción cultural simultáneamente enigmática, opaca y cerradamente existencial. Ambos polos se intercambiaron frecuentemente los papeles, provocando que la ambigüedad se hiciera todavía mayor, pues hay que recordar que el origen del modernismo en muchos aspectos y por múltiples causas fue anterior al marxismo y al pensamiento de Marx, representando la voluntad esquizoide de unas clases sociales incómodas, resentidas y obsesivamente participes de todas las debilidades del hombre y de los fracasos de su producción social. En suma, sin estar sujeto a un aparato político único, el significado del modernismo y sus efectos han perdurado desde hace casi dos siglos⁴⁴², primero, como crítica al orden, pero sin dejar de acariciar la estabilidad que este conlleva y segundo, como apelación al juego del caos, en este caso como la manifestación de un proceso de desublimación represiva⁴⁴³ (habilitando el disfrute de la mirada sobre el abismo y el

⁴⁴¹ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, Barcelona, 1996, pp. 195 y ss.

⁴⁴² << *El modernismo debe siempre luchar pero nunca triunfar totalmente, y luego, después de un tiempo, debe luchar para no triunfar.* >>. Irving Howe. *The Idea of the Modern in Literature and the Arts*. Horizon Press, New York, 1977, p. 13. Citado también en Bell, *op. cit.*, p. 57. El modernismo dejará obsoletos los géneros literarios, pues, su ambición nuclear consiste en abrumar al receptor con la integralidad de una experiencia subjetiva que revele aquello que reside tras la apariencia. El pasado, como huella del proceso histórico de evolución de las fuerzas de producción y de las estructuras de la sociedad, pierde su valor descodificador: todo lo interesante se sitúa en el presente y en el porvenir, de modo que la búsqueda compulsiva del Yo se hace con la supremacía del impulso artístico, y, sin embargo, en el resto de ordenes en los el sujeto “moderno” vive y se desenvuelve, resulta que el Yo pierde su autonomía para quedar bajo el control de las fueras represivas de la sociedad a la que trata de desafiar. En tal contradicción surgirá el movimiento de la posmodernidad.

⁴⁴³ << *El sujeto burgués liberal reprime sus deseos inconscientes por medio de las prohibiciones internalizadas y, como resultado de ello, su autocontrol le permite dominar su “espontaneidad” libidinal. En las sociedades posliberales, sin embargo, la presión social ya no actúa bajo la apariencia de una Ley o Prohibición internalizada que exige una instancia hipnótica que impone la actitud de “ceder a la tentación”; es decir, su mandato equivale a*

conocimiento del sueño del apocalipsis) que en sí mismo ha conllevado el propio suicidio del modernismo, eso sí, sufragado por el desarrollo de la sociedad de consumo.

Ahora resultará más fácilmente entendible la importancia de prestar atención al “pastiche” identificado por Jameson como una de las construcciones vertebradoras de la producción creativa del modelo posmoderno. Así, el pastiche, como imitación, recurre “a la *mímica de otros estilos y en particular de los amaneramientos y retorcimientos estilísticos de otros estilos*”, y siendo diferente a la parodia⁴⁴⁴, adquiere una forma paródica particular, en la que la imitación en sí se presenta como algo “muerto”, que rezuma neutralidad (sin ironía ni sátira, sin compartir con el receptor el guiño sobre la normalidad que existe en comparación con lo parodiado), y es que a pesar de lo que puedan pensar los creadores de pastiches, su actividad demuestra la defunción del sujeto individual⁴⁴⁵, sustituido por la repetición inducida de unos hábitos e ideas abstractas que forman parte de la lógica de las grandes corporaciones que gestionan el proceso de acumulación (en este escenario, el empresario innovador, conceptualizado idealmente por Schumpeter⁴⁴⁶, ha mutado o se ha quitado la “máscara”; en la

una orden: “¡Goza!”. >>. Slavoj Žižek. *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Paidós, Buenos Aires, 1993, p. 31.

⁴⁴⁴ La parodia surge de imitar un estilo original y único con el siguiente propósito: << (...) se apodera de sus idiosincrasias y excentricidades para producir una imitación que se burla del original (...) el efecto general de la parodia es el de poner en ridículo la naturaleza privada de sus amaneramientos estilísticos, sus excesos y su excentricidad con respecto a la manera en que la gente normalmente habla o escribe. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁴⁵ << Los grandes modernismos se basaban en la invención de un estilo personal, privado, tan unívoco como las huellas dactilares, tan incomparable como el propio cuerpo. >>. *Ibidem*, p. 170.

⁴⁴⁶ << La función del empresario consiste en reformar o revolucionar el sistema de producción, explotando un invento o, de una manera más general, una posibilidad técnica no experimentada para producir una mercancía nueva o una mercancía antigua por un método nuevo, para abrir una nueva fuente de producción de materias primas o una nueva salida para los productos, para reorganizar una industria, etc. >>. Joseph A. Schumpeter. *¿Puede sobrevivir el capitalismo? La destrucción creativa y el futuro de la economía global*. Capital Swing, Madrid, 2010, p. 25 y pp. 175-176. La forma mítica con la que justificó Schumpeter a esta nueva especie antropológica o nueva categoría sociológica que ha sobrevivido hasta el presente (bautizada como “emprendedor” o “empresario innovador”) fue calificando el “orden capitalista” como contrario al progreso, en el sentido de criticar el tipo de organización empresarial de gran tamaño que, una vez logró establecerse como monopolio, se conformaría con una estrategia de conservación de los capitales. Es evidente que Schumpeter se equivocó, probablemente de manera ideológicamente consciente, ya que ese “orden” que enuncia no es que sea incompatible con el progreso, tal y como argumentó, sino que el progreso será siempre incontenible dada la tendencia a la acumulación de capital, con lo que el orden capitalista, como estructura, lo que impone es eliminar de la conducta del empresario que compite en el mercado el impulso de la conservación de la inversión existente (que

posmodernidad aquel individuo pequeñoburgués ha dejado de existir, tomando otro falso registro de identidad en la forma discontinua de “estrellas” del empresariado que “inventan” nuevos mercado por medio de la tecnología aplicada al consumo). No obstante, todavía hay una postura más agresiva (posestructuralista) que niega la existencia histórica del sujeto; reduciéndolo a un mito⁴⁴⁷. Pero lo que le interesa a Jameson es la consecuencia estética y el efecto temperamental que traslada el conflicto ideológico latente a la forma del texto:

(...) porque si la experiencia y la ideología del yo único, una experiencia e ideología que informaron la practica estilística del modernismo clásico, está terminada y agotada, entonces ya no está claro lo que supone que hacen los artistas y escritores del presente período (...) puesto que nadie tiene ya esa clase de mundo y estilo únicos, privados, que expresar. Y esto no es quizá una mera cuestión “psicológica”: también hemos de tener en cuenta el peso intenso de setenta u ochenta años de modernismo clásico. Hay otro aspecto por el que los escritores y artistas de hoy ya no podrán inventar nuevos estilos y mundos, y es que ya han sido inventados: solo un número limitado de combinaciones es posible, en las que son más únicas en su género ya se ha pensado, de modo que el peso de toda la tradición estética modernista -ahora muerta- también “pesa como una pesadilla en los cerebros de los vivos”, como dijo Marx en otro contexto.⁴⁴⁸

La consecuencia queda discernida en estos términos: la innovación estilística pasa a ser de un modo u otro “falsificada”, dado que la disrupción radical ya no es factible ni realizable. Consiguientemente, la única salida para la progresividad de las fuerzas productivas

aunque puede estar presente, en realidad, lo estará solo en la mente de la persona, influida por los trastornos de su experiencia vital, las creencias o supersticiones de la religión o por otros elementos derivados de la tradición cultural) sustituyéndolo por el que es su vocación natural: el impulso de proyectar una continua expansión espacial para acrecentar el rendimiento del capital. *Ibíd.*, p. 108.

⁴⁴⁷ Jameson, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*

es la imitación de “estilos muertos” que no tienen vigencia en relación con los términos socio-históricos en los que una vez existieron. El mensaje político más definitorio queda sintetizado del siguiente modo:

El arte contemporáneo o posmodernista va a ser arte de una nueva manera; aún más, significa que uno de sus mensajes esenciales implicará el necesario fracaso del arte y la estética, el fracaso de lo nuevo, el encarcelamiento en el pasado. ⁴⁴⁹

Jameson, a la hora de ejemplificar el pastiche, ha recurrido frecuentemente al análisis de determinados filmes de gran éxito económico y con una influencia cultural que ha sobrevivido al paso del tiempo, siendo el caso de obras cinematográficas de referencia durante la década de los años 1970 como *American Graffiti* y *La guerra de las galaxias* (*Star Wars*) de George Lucas, *Chinatown* de Roman Polanski o *El conformista* de Bernardo Bertolucci. Al detenerse en un fenómeno como el de *Star Wars*, Jameson es capaz de clarificar la popularidad de lo posmoderno en relación con su vinculación subterránea al fetichismo y la represión libidinal:

(...) una de las experiencias culturales más importantes de las generaciones que crecieron entre los años 1939 y 1950 estuvo constituida por seriales emitidos los sábados por la tarde con malvados extraterrestres, auténticos héroes norteamericanos, heroínas en conflicto, el rayo de la muerte o la caja de la condenación, y el melodrama que terminaba en circunstancias críticas y cuyo desenlace milagroso tenía que verse el próximo sábado por la tarde. “La guerra de las galaxias” lejos de ser una sátira inútil de estas formas ahora muertas, satisface un profundo (¿podría decir incluso reprimido?) anhelo de experimentarlas de nuevo: es un objeto complejo en el cual, en un primer

⁴⁴⁹ Ibídem, p. 172.

*nivel, los niños y adolescentes pueden tomarse las aventuras en serio, mientras que el público adulto puede satisfacer un deseo más profundo y más propiamente nostálgico de regresar a ese período más antiguo y experimentar de nuevos sus extraños y viejos artefactos estéticos.*⁴⁵⁰

Así es como se articulan *textos metonímicamente históricos* sin serlos, diferentes a los textos que apelan a una reconstrucción de aspectos concretos del pasado. Estos textos *metonímicos* no reinventan una imagen del pasado como una totalidad vivida, sino que reinventan la forma que tenían determinados objetos en un período anterior, lo que provoca, deliberadamente o no, el plagio de tramas y senderos narrativos ya realizados; pero este plagio no es un factor determinante, ya que la propuesta creativa tiene lugar principalmente mediante el travestismo del contexto original, lo que permite dotar de un disfraz al objeto anhelado a la vez que permanecería reconocible la expresión de su toque originario.

Otro fenómeno que completaría la validez actual de este razonamiento de Jameson, demostrando su crítica teoría del arte para esta fase otoñal del capitalismo, consiste en observar los relanzamientos de franquicias basadas en pastiches de los años setenta y ochenta que están produciéndose en el tiempo transcurrido del siglo XXI y que, como se apuntó, eran textos que ya plagiaban a otros textos de las décadas de los años 1930, 1940 y 1950 (así, por ejemplo, esta tendencia quedaría representada nuevamente por el serial expandido de *Star Wars*, fruto de una multimillonaria operación de compra sobre sus derechos originales de propiedad intelectual e industrial realizada por un gran conglomerado empresarial como Walt Disney), enfatizando que la única novedad principal de estas nuevas versiones de la misma vieja mercancía quedaría circunscrita o comprimida en la apología del progreso tecnológico con el que será fabricado el objeto de consumo para el deleite sensorial (en detrimento del intelectual), además del irrenunciable efecto nostálgico de sus amaneramientos estéticos, recargados doblemente, pues del mismo modo que las alusiones contemporáneas al presente histórico y político siguen estando difuminadas, el desplazamiento expresivo e ideológico se sigue dando prioritariamente en la recreación de los ambientes y objetos, esencialmente para que estos resulten “familiares” para el público; sintomáticamente, la nostalgia de un

⁴⁵⁰ Ibídem, p. 173.

determinado tipo de audiencia hacia los seriales de mitad del siglo XX ha sido suplantada por la nostalgia hacia la “copia”, es decir, el deseo hacia el propio pastiche que, de un modo autorreferencial, comenzó en 1977 para el caso de *Star Wars*.

A continuación, le toca el turno a la segunda construcción carismática de la posmodernidad en el tardío capitalista: la esquizofrenia. El modo en el que es utilizada por Jameson procede directamente del pensamiento de Lacan, por consiguiente, en ningún momento pretende llevar a cabo una aplicación del término en su dimensión literal y técnicamente específica de la psiquiatría. El sentido que prima para él tiene que ver con utilizarlo para diagnosticar alegóricamente un desorden en el lenguaje y, específicamente, por haber unido “*la experiencia esquizofrénica a toda una visión de la adquisición del lenguaje como el eslabón fundamental que falta en la concepción freudiana de la formación de la psiquis madura*”⁴⁵¹. Pero el “descubrimiento” de Lacan por Jameson hay que desentrañarlo, al menos de inicio, a través de su primer intérprete, Louis Althusser.

Althusser consideró que era vital para el marxismo una recuperación adecuada del pensamiento de Freud, esto es, proceder a liberar su comprensión y aplicación metodológica de toda una serie de prejuicios y falsas hipótesis de carácter ideológico (y a menudo reaccionario) que habían ido poco a poco cercenado su sentido puro y original⁴⁵². Para lograr esa especie de “purificación”, el filósofo francés recomendó la idoneidad de aplicar el marco epistemológico desarrollado por Jacques Lacan⁴⁵³. La corriente de opinión en los círculos

⁴⁵¹ *Ibídem* p. 176.

⁴⁵² En primer lugar, el interés o atracción de Althusser por Freud lo resume él mismo cuando subraya la negación que hizo el segundo del mito del *homo psychologicus* como un equivalente metonímico de la negación que, a su vez, hizo Marx del *homo economicus* o *homo laborans*. Igualmente, de la misma manera que pensadores como Engels, Rosa Luxemburgo y Lukács supieron vislumbrar la ruptura que suponía la noción epistemológica y la teoría del conocimiento de Marx para la economía, la sociología y la antropología, desarrollando cada uno hasta sus últimas consecuencias lo que fue delineado por su catalizador, lo mismo puede decirse de Lacan (a juicio de Althusser) con respecto a la negación que designó Freud, ya que fue aquel quien “*comprendió el sentido pleno del término, ciñéndose a su rigor, y obligándola a producir, sin tregua ni concesiones, sus propias consecuencias*”. Véase Louis Althusser. *Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, p. 72. (Citado de *Revue de l'Enseignement Philosophique*, junio-julio 1963, “*Philosophie et Sciences Humaines*”, pp. 7-11; y nota 14).

⁴⁵³ Para empezar, Jacques Lacan pese a su ateísmo confeso y su proximidad con el partido comunista francés durante los años de 1950, profesó una valoración cristiana de la persona humana, por lo tanto, en su proyecto de reescritura del sistema freudiano se alejó del materialismo biológico del original. Esa proximidad a lo teológico venía motivada porque en

académicos, científicos e intelectuales desde la muerte de Freud venía siendo que su teoría y descubrimientos eran demasiado inexactos, generando problemas tanto prácticos como conceptuales, y se puso en duda si realmente su método era “sólidamente” científico o debía asumirse como una práctica limitada, difusa e imprecisa en sus resultados, que aplicaba el método analítico en su desarrollo, pero que no poseía una solvencia teórica sistematizada y coherente⁴⁵⁴. Por el contrario, Lacan sí fue contundente cuando afirmó sin tapujos ni

su modelo alternativo quería evidenciar la importancia que tiene para el sujeto la palabra y el lenguaje (Véase su *Discurso de Roma*). Su marco teórico general, influido primero por el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y después por el de Althusser, quedó constituido por tres elementos esenciales: (i) Lo simbólico, en donde el inconsciente se convierte en un significante que media con el significado al igual que ocurre con la lengua. (ii) Lo imaginario, como la instancia donde se registra y recrean todos los fenómenos que componen el Yo, incluida la ilusión. (iii) Lo real, que está formado por el deseo inconsciente y todas las fantasías que lo rodean. Este tercer elemento, la realidad psíquica freudiana, es lo que se vuelve para el sujeto tan real como la realidad material, hasta el punto de sustituirla de hecho. Otra de las grandes construcciones de Lacan y que se amolda, al menos alegóricamente, al historicismo al que apela Jameson, fue su teoría del mito individual del neurótico, consistente en: << (...) una estructura compleja mediante la cual cada sujeto se encuentra relacionado con una constelación original cuyos elementos permutan se repiten de generación en generación, tal como el memorial de una historia genealógica. >>. Esta teoría de influencia Straussiana partía del caso del hombre de las ratas de Freud. De tal modo que Lacan aspiró a demostrar como los traumas son transmitidos de una generación a otra en la forma de imponer la total imposibilidad de sellar alianzas análogas contraídas anteriormente. Por ejemplo, si el padre se enamora de una mujer pobre pero se casa con una mujer rica, podría desencadenar que luego, de adulto, el hijo se enamore de una mujer pobre rechazando el consejo paternal de casarse con una mujer rica, etcétera. La cuestión es que existiría una estructura significativa compartida que conecta la vida del padre con la vida del hijo. Extrapolado a una teoría de la historia, implicaría que el paso de un período histórico a otro podría conllevar el precio de una neurosis en la forma de la persistencia o repetición del trauma no resuelto en el período anterior, aunque recreado con ciertos elementos invertidos en el orden. Véase Elisabeth Roudinesco. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, pp. 315-319.

⁴⁵⁴ Desde el rigor de lo estructural, una ciencia solo lo puede ser como tal cuando genera la propiedad de un objeto que es solamente suyo (por tanto, que no es prestado ni adaptado de otros propietarios). Ciertamente, el “préstamo” de algunas partes del psicoanálisis para enriquecer otros ámbitos o disciplinas de conocimiento ha sido algo de lo que se ha abusado abiertamente, pero tampoco puede inferirse que ese enriquecimiento no sea lícito o constructivo, sino que, en ocasiones, puede ser una senda de acción práctica para mistificar ideológicamente la política, la filosofía y la cultura en general. La preocupación de Althusser, como lo fue de Norman O. Brown, se centró en que la misma ciencia psicoanalítica fuese alterada ya no en la forma de una parodia de sí misma como objeto normalizado por el consumo de masas, sino que fuese recombinado como un pastiche, pues, que pasara a ser percibida como un medio para obtener la simple readaptación del sujeto en un plano afectivo o emocional (dicho con otras palabras, que su misión fuera reducida a una reeducación de la función relacional). Un buen ejemplo de este tipo de pastiche ideologizado se observa en la trama del filme *El indomable Will Hunting* de Gus Van Sant (1997).

ambigüedades que Freud había fundado un tipo de ciencia, por consiguiente, que había articulado una base de principios teóricos a partir de la cual se habilitaba un método o técnica de aplicación, de modo que, a través de ambos (conceptos y técnica), se filtraba una praxis capaz de conocer y transformar (lo que implicaba “*la cura*”⁴⁵⁵) a su objeto de estudio: la mente (en su organicidad) y la imagen de la mente en función de las relaciones sociales y la cultura imperantes⁴⁵⁶.

Sin embargo, el objeto puro o esencial del psicoanálisis no es la cura sino el análisis de la cura, lo que surge de practicar un proceso analítico para captar los “*efectos prolongados en el adulto superviviente de la extraordinaria aventura que, desde su nacimiento hasta la liquidación del Edipo, transforma a un animalito engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano*”⁴⁵⁷. Evidentemente, el inconsciente se desplaza al centro del cuerpo de estudio como reducto de la represión (en su mayoría conflictos de naturaleza agresiva sexual que la humanidad no ha sido capaz de superar y que, por tanto, en algún instante vuelven a la consciencia en forma de neurosis). En efecto, la represión causa la neurosis, que a su vez se carga por la “herencia arcaica”: “*huellas en la memoria de las experiencias de las generaciones precedentes*”⁴⁵⁸. Freud tuvo cristalino que el inconsciente como la forma reprimida de la mente, se forma como inconsciente colectivo y no individual, del mismo modo que se puede afirmar que los contenidos que componen el inconsciente tienen un origen colectivo, y por ello social, hasta el punto de poder demostrarse que “*la ontogenia resume la filogenia*”. Este recorrido forma parte del marco de Jameson para escarbar en la búsqueda de la parte del inconsciente con concomitancias más puramente políticas y culturales, en el sentido de ser un reflejo ideológico de las relaciones sociales.

⁴⁵⁵ Ibídem, p. 76.

⁴⁵⁶ Para Norman O. Brown, el núcleo del método de Freud se fundamenta en: (i) Abordar el problema de la “locura” en el enajenado mental. (ii) Analizar el significado oculto de los sueños. Y (iii), el más relevante para la investigación que nos ocupa, esto es, la psicopatología de la vida cotidiana (incluidos los errores verbales, las equivocaciones y los pensamientos casuales) como manifestación de todo aquello que quedó encerrado en su palabra más decisiva y fundadora: “*represión*”: << (...) *la esencia de la sociedad es la represión del individuo, y la esencia del individuo es la represión de sí mismo.* >>. Norman O. Brown. *Eros y Tánatos. El sentido psicoanalítico de la historia*. Santa & Cole. Barcelona, 2007, p. 21.

⁴⁵⁷ Althusser, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁵⁸ Sigmund Freud. *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 208.

Entonces, volviendo a la distorsión del lenguaje, cuando Lacan cede a la tesis de que el psicoanálisis es una ciencia en sí es porque observa nítidamente que el inconsciente, como estructura, funciona como lo hace un lenguaje (estableciendo correlaciones binarias entre *desplazamiento* y *condensación* conectadas a figuras retóricas como *metonimia* y *metáfora*) que enmudece o secciona el discurso verbal del sujeto, de modo que los síntomas se transforman en significantes que reconstituyen un discurso. Por ende, el lenguaje humano es doble aunque de campo único, esto es, lo inconsciente y lo verbal dentro de una misma cadena de significantes. Uno de los mayores desafíos que proponía este método analítico es que la *cura* sucede por medio del lenguaje, que las palabras con sus formas y su significados se convierten realmente en extractores de lo latente hasta resituarlo en la cadena única de significantes, ajustando el discurso con la huella arcaica. Precisamente, las conclusiones que expone Althusser sobre Lacan, y que luego fundamentan en parte la incursión de Jameson, buscan evidenciar el funcionamiento de ese movimiento de coordinación o alineación, dejándolo finalmente resumido en los siguientes criterios: (i) La analítica debe centrarse en cómo se produce el tránsito entre una “palabra vacía” y “una palabra plena” que será la portadora de la *cura* (ii) Ese tránsito se produce de acuerdo a la Ley del Orden (aunque para Althusser es más preciso hablar de la Ley de Cultura) en la que no solo estaría presente el lenguaje, sino las líneas consanguíneas del parentesco y la superestructura ideológica en la que viven los habitantes de esa realidad⁴⁵⁹ (iii) Surge finalmente la Ley de lo Simbólico (que explica las fases pre-Edipo y su resolución o superación), con la que se produce la imagen mental del mundo en el niño, concretamente mediante un tránsito entre la fantasía imaginaria y su derecho esperable, y de ahí se proyecta su personalidad de acuerdo al orden que le permitirá alcanzar de pleno derecho la madurez dentro de la realidad social:

(...) todo niño posee el pleno derecho de llegar a ser un día “como papa”, es decir, un ser humano masculino que tiene una mujer (y no solamente una madre) o “como mama”, es decir un ser humano femenino que tiene un esposo (y no solamente un padre); pero asumiendo el hecho de no tener el mismo

⁴⁵⁹ << No basta saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica, también es necesario elucidar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad y la infancia: ¿qué es “ser padre”, “ser madre”, “ser niño” en nuestro mundo actual? >>. Althusser, *op. cit.*, p. 88.

derecho que su padre, gana la seguridad de tener un día, más adelante, cuando sea adulto, el derecho que ahora se le niega, por falta de “medios”. Solo tiene un pequeño derecho que llegara a ser grande si él mismo sabe llegar a grande y “toma toda la sopa” (...) si sabe crecer aceptando La Ley del Orden humano, o sea someterse a ella, en caso necesario para transgredirla no tomando “bien” la sopa.⁴⁶⁰

Por lo tanto, Jameson tiene presente varios elementos fundamentales que forman parte del proceso dialéctico que Althusser incorpora a la analítica de Lacan a propósito de Freud, pues tiene en cuenta el lenguaje que aporta el inconsciente⁴⁶¹ (y que es la prueba de su existencia en sí), las estructuras que dimensionan el parentesco y, finalmente, las formaciones ideológicas que determinan el modo en que son vividas determinadas categorías (por ejemplo, como la paternidad, la maternidad o la infancia). Lo cual evidencia la importancia de los estudios sobre la ideología que han “guiado” el pensamiento analítico y sus formas de aplicarlo a lo largo de la historia (obviamente, esta hipótesis incorpora que el sujeto no conoce su auténtico Yo, sino que ese Yo ha sido desplazado por una imagen que se corresponde con la forma ideológica en la que ese sujeto se reconoce).

Realizada esta ruta tan condensada, el siguiente hito es prestar atención al modo en el que Lacan concibe el signo lingüístico para así luego poder aplicar el sentido esquizofrénico como signo de la ideología posmoderna. En primer lugar, en armonía con el estructuralismo, al distinguirse el significante (un objeto, un sonido, una palabra escrita) del significado (el sentido del significante), e incluso identificar al objeto real o referencial que es el referente de ambos, no solo se establece una relación causalmente lineal entre el significante y lo que realmente significa en el mundo real, sino que más bien se acopla sobre esta relación, y más en concreto mediante la concatenación de significantes, unos dialécticamente sobre otros, un significado con un efecto más global. Por ende, el significado decisivo no surge de aquello que es su referente en el mundo real, sino de las relaciones que se establecen entre diferentes

⁴⁶⁰ Ibídem, pp. 90-91.

⁴⁶¹ Para Lacan, el deseo es la categoría fundamental del inconsciente, lo que implica que el deseo es diferente de la necesidad biológica, dicho de otro modo, la realidad específica del deseo es tan diferente de la realidad biológica como esta lo es de la realidad histórica. Penetrar en el deseo implica penetrar en el inconsciente colectivo que es social.

significantes⁴⁶². Este razonamiento conecta con otro de Bajtin, cuando aludía a la diferencia esencial entre “lo dado” y “lo creado” de cualquier enunciado:

*Un enunciado nunca es solo reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepetible, algo que siempre tiene que ver con los valores (con la verdad, con el bien, con la belleza, etc.). Pero lo creado siempre se crea de lo dado. Todo “lo dado” se transforma en “lo creado”.*⁴⁶³

Para Bajtin, los elementos que conforman cualquier visión del mundo parten siempre de aquello que *está dado*, que es preexistente y que está preparado antes de comenzar el proceso de creación de un texto, de tal modo que el creador aprovecha todo ese flujo, que obedece al orden del pasado, para articular desde el presente un objeto de la creación que podrá proyectarse después hacia un provenir. Por consiguiente, existe una relación de persistencia del Yo a lo largo del tiempo, lo que permite moverse verbalmente por una barra de movimiento temporal⁴⁶⁴. Jameson aprovecha este hilo argumentativo para expresar que el *esquizofrénico posmoderno* padece, en común con el esquizofrénico clínico, una pérdida de su percepción de continuidad temporal e histórica, razón por la que “*está condenado a vivir en un presente perpetuo con el que los diversos momentos de su pasado tiene escasa conexión y*

⁴⁶²Jameson, *op. cit.*, p. 177. Aquí podemos establecer sin ningún género de duda que la lingüística únicamente estudia las relaciones entre los elementos que forman el sistema de una lengua, pero no la relación entre los enunciados y la realidad o entre los enunciados y el sujeto que se expresa.

⁴⁶³ Mijail Bajtin. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 312.

⁴⁶⁴ Lacan ató con fuerza la creación del tiempo al lenguaje, es decir, le asignó la autoría de lo temporal lo que implica, en cierto modo, que siempre *está dado*. Así pues, el tiempo humano, como máxima representación de la sensación existencial del sujeto, es un efecto del lenguaje, y gracias al verbo se puede experimentar lo que se ha vivido como un fenómeno del pasado. La certidumbre en la experiencia temporal de la realidad, en la persistencia que tiene nuestro Yo en la línea temporal, que sigue avanzando a medida que el sujeto crece y envejece desde cada recuerdo de la memoria, es lo que le permite albergar una esperanza de cambio en un tiempo no vivido todavía pero que, como el niño que acepta el contrato de la Ley de Orden para superar su Edipo, comprende la posibilidad de su realización en el mundo.

*para el que no hay ningún futuro concebible en el horizonte. Por otro lado, el esquizofrénico tendrá sin duda una experiencia mucho más intensa que nosotros de cualquier presente”*⁴⁶⁵.

La conclusión es que este tipo de sujeto no puede comprometerse con una visión de continuidad para cualquier proyecto político que decida acometer (como la escritura de una novela o la dirección de un documental), puesto que carece de esa propiedad en el plano temporal (fragmentado y aislado, en el mejor de los casos condenado a repetirse una y otra vez). En definitiva, la ligazón metonímica del cuadro esquizofrénico con la posmodernidad bascula entorno al tiempo, de tal modo que lo característico de esta fase otoñal sería:

*La desaparición de un sentido de la historia, la forma en que todo nuestro sistema social contemporáneo ha empezado poco a poco a perder su capacidad de retener su propio pasado, ha empezado a vivir en un presente perpetuo y en un perpetuo cambio que arrasa tradiciones de la clase que todas las anteriores formaciones sociales han tenido que preservar de un modo u otro.*⁴⁶⁶

Desde una perspectiva de revisión histórica, la ruptura desintegradora entre el proyecto de sociedad moderna que intentó crecer desde los subterráneos de la segunda mitad del siglo XIX, y el nuevo orden subsiguiente a 1945 (sociedad de consumo, penetración de la publicidad y la televisión, sustitución de la dualidad ciudad-campo por centro-periferia, eclosión de las redes de comunicación e información, etcétera) ha supuesto la producción de una estructura cultural en la que la transformación de la realidad se produce en la forma de imágenes filiales de formas del pasado (pastiches “neutrales” y descontextualizados en donde “lo dado” prima sobre “lo creado”, y, por consiguiente, “lo creado” no es en sí una estética

⁴⁶⁵ Jameson, *op. cit.*, p. 179. Razonando, el efecto del mundo sobre el sujeto “esquizofrénico” consiste en que este absorbe una imagen realzada de la realidad en el presente; sin embargo, aunque la unidad temporal del presente la viva intensamente, el proceso no sucede siempre como un estímulo placentero para los sentidos y la libido, sino como un proceso de pérdida de contacto con la realidad o de disfrute de una “irrealidad”.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 185.

verdaderamente nueva sino, más bien, una formación reaccionariamente ideológica), recontextualizadas en un sin-futuro, es decir, en una fragmentación esquizoide de los tiempos vividos que precipitan que el presente sea el único lapso temporal con importancia para el sujeto a la hora de experimentar la realidad social. Esto explica el afloramiento de una producción cultural de epígonos⁴⁶⁷ que de una manera efectiva ha universalizado la visitación de caminos ya agotados o vaciados por generaciones anteriores, pero con el atenuante de ser presentados con una desvitalización de las pautas intelectuales (antes densas y típicamente modernistas) con el propósito de engendrar una complicidad entre el nuevo elitismo y la mercantilización (el intelectual aburguesado es simplificado hasta su deformación para que quede en sintonía con los gustos del mercado).

2. El sublime histórico

Como bien apuntó Perry Anderson, el enfoque de la posmodernidad en el pensamiento de Jameson partió de una incipiente “*delicuescencia interna de lo moderno*”⁴⁶⁸. Pero, aunque en

⁴⁶⁷ Harry Levin. *Refractions Essays in Comparative Literature*. Oxford University Press, Oxford, 1966, pp. 271-295.

⁴⁶⁸ Perry Anderson. *Los orígenes de la posmodernidad*. Anagrama, Barcelona, 2000, p. 70. Ciertamente, para la tradición marxista, la decadencia del arte burgués (como un proceso contrario a la vigorización y que, por tanto, de manera simultánea expresa un tránsito hacia su disolución) es uno de los elementos de peso en su crítica. Pero es necesario diferenciar aquí entre arte decadente y el arte de una sociedad decadente. En primer lugar, en consonancia con las tesis de Lukács, la decadencia artística surge con “*la simulación, detención o agotamiento de las fuerzas creadoras que se objetivan precisamente en la obra de arte. Los elementos de decadencia que una obra puede contener -pesimismo, pérdida de la energía vital atracción por lo anormal y mórbido, etcétera- expresan en verdad una actitud decadente ante la vida*”. Es decir, ese tipo de elementos mencionados que son contenidos en una obra la consagran como decadentes solo si agotan el impulso creador (la repetición de copias o plagios de sí mismas en forma de seriales). Sin embargo, también puede darse el caso de que ese tipo de obra, con esos mismos elementos presentes en ella, se convierta en una negación de la negación, esto es, podría estar reafirmando el poder creador del hombre como negación de la actitud vital decadente. Esta disyuntiva dialéctica demuestra que puede admitirse que una sociedad con una ideología decadente, es decir, en la que la clase dominante ha entrado en una fase de declive o pérdida de su posición de antaño en el statu quo, puede perfectamente estar inspirando un arte que sea una afirmación de las fuerzas creadoras del hombre (ahí quedaría localizado el deseo y ambición modernista). Por su parte, la tradición marxista niega la correlación sociológica de que históricamente un arte decadente es siempre un signo de una sociedad en decadencia y viceversa, que una sociedad decadente solo podrá producir un arte decadente. En el otro extremo, este mismo principio demostraría que una sociedad socialista

un primer momento el propio Jameson quiso intuir que un nuevo tipo de realismo podría llegar a tomar el protagonismo y tapar la pérdida del plasma cultural necesario para mantener la fuerza de la gravedad sobre el modo en que fue el mundo a principios del siglo XX, pronto esta duda se disipó por sí sola, porque resultó cada vez más evidente que la distancia con el pasado cultural era un proceso indiscutible e insalvable en escala y que, además, tomaría una morfología unívoca en cuanto a la contradictoria ironía con la que los nuevos artefactos culturales iban a existir. Es entonces cuando Jameson pudo comenzar a cartografiar diferenciadamente el hecho de que la posmodernidad, tanto como reflejo de la relajación en los conflictos entre Estados capitalistas como en el desvanecimiento de las aspiraciones políticas (y revolucionarias) del arte y la literatura, iba a producir una tipología de ideologías cuyo valor de transformación estaría completamente mistificado; todas ellas miopes para reconocer la inserción de lo cultural en la estructura de producción económica, y amnésicas para discernir el modo en el que la historia seguía avanzando a través del desarrollo de las fuerzas productivas. Quedó así aclarado que lo característico del destino a largo plazo del sistema socioeconómico capitalista estaba sellado en su capacidad para que el sujeto pudiera negar conscientemente el desplazamiento que sufre su capacidad de percepción histórica hacia posiciones ideologizadas, a partir de las cuales quedaría transmutado el resultado cognitivo percibido en la forma de una imagen histórica incompleta, que a su vez hace imposible la habilidad mental del sujeto para reunir las observaciones puras que hace del mundo que le rodea dentro de un sistema de símbolos capaz de significar el alcance totalizador del capitalismo (relaciones sociales, base productiva, religión, lucha de clases, cultura, hábitos) como una alegoría de lo “monopólico”⁴⁶⁹ en todas las esferas de la vida.

puede no producir un arte vanguardista, puesto que de ser una estética marxista lo sería en el sentido de que las ideologías de clase que han nutrido el arte a través de la historia habrían desaparecido, por tanto, se darían las condiciones materiales para el surgimiento de un arte autónomo de estas mismas por vez primera. Ya se describió en el segundo capítulo de la presente investigación la profunda ligazón entre artista, obra de arte e ideología, así, al ser esta misma cadena extrapolada a la posmodernidad igual de manifiesta que en épocas históricas previas, pero con la intermitencia de que el pesimismo, la pérdida de energía, lo amoral y el gusto por lo inanimado y lo mórbido se cultivan en oposición a desenfundados impulsos vitales denotados por las formas de consumo, que precisamente distorsionan el límite de la actitud vital hasta homologarla con la abstracción capitalista del “estilo de vida” y la adquisición constante de mercancías para obtener experiencias. Véase Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx (ensayos de estética marxista)*. Biblioteca Era, México, 1979, p. 30.

⁴⁶⁹ Es pertinente recuperar que la palabra monopolio procede de la griega μονοπώλιο (en latín se traduce como *monopolium*, formada por las raíces *monos* como “solo” o “aislado”, y *polein* como “vender”). Hacia el siglo IV a.C. era utilizada para designar el privilegio “legalizado”

de vender determinados productos en exclusiva dentro de mercados protegidos, Aristóteles lo describió del siguiente modo: << *Como se le reprochaba a Tales, a la vista de su pobreza, la inutilidad de la filosofía, se dice que habiendo previsto gracias a sus conocimientos de astronomía que habría una buena cosecha de aceitunas cuando todavía era invierno, sirviéndose de su escasa fortuna, distribuyó fianzas por todos los molinos de aceite de Mileto y Quíos, alquilándolos por muy poco, pues no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, puesto que eran muchas las personas que buscaban molinos a la vez, y con prisa, pudo realquilarlos en las condiciones que quiso (...)* Se dice que Tales de este modo dio pruebas de su sabiduría. Pero tal y como hemos dicho, ese es un principio general de la crematística, procurarse, siempre que se puede, el monopolio. Por ello, algunas ciudades recurren a ese procedimiento cuando están en apuros financieros, esto es, establecen un monopolio de mercancías. >>. Aristóteles. *Política*. Istmo. Madrid, 2005, Libro I, 10, p. 120. Esta referencia al compararla con el salto histórico que se produce entre los siglos XV y XVI, cuando emergió con fuerza el nuevo sistema mercantilista que propició que saltaran por los aires todos los modelos proteccionistas de carácter provincial, municipal o local, permite dilucidar mejor cuál es el alcance conceptual de lo “monopólico” en nuestros días. Así, continuando con el hilo de la argumentación, la revolución comercial renacentista que había trasladado el centro de gravedad de la actividad económica desde el Mediterráneo hasta el Atlántico, hizo necesario el surgimiento del Estado moderno como estructura centralizadora o de carácter nacional, para dominar los mercados internos y especialmente para abrir mercados exteriores, pues, con la misión fundamental de impulsar una regulación para vigorizar la competencia hasta el límite de que la prosperidad de unos pocos no conllevara el consabido monopolio sobre el resto; el cual era rechazado socialmente porque ponía a la comunidad en peligro ya que, como siempre había ocurrido históricamente, había afectado a bienes básicos. La lucha contra el monopolio combinado con el impulso del libre comercio en unas condiciones particulares, provocó una contradicción decisiva: por un lado, abrir la competencia implicó liberar los mercados de restricciones y prohibiciones. Por otro lado, esa liberalización provocó igualmente inseguridad sobre el proceso de producción y distribución tradicional, cuyos agentes se vieron amenazados por la “competencia sin regulación” y la intrusión de “forasteros”. El resultado final lo describe Karl Polanyi con el siguiente enunciado: << *La “liberación” del comercio realizada por el mercantilismo solo liberó al comercio del particularismo, pero al mismo tiempo extendió el alcance de la regulación. El sistema económico se sumergió en las relaciones sociales generales; los mercados eran solo una característica accesoria de un ambiente institucional controlado y regulado más que nunca por la autoridad social.* >>. El resultado a largo plazo de aquel fenómeno, especialmente hasta finales del siglo XIX, fue doble: (i) La regulación que asume el Estado de la vida económica a medida que está fue tornándose más compleja tuvo como resultado que fuera a través de las relaciones sociales que ponen en funcionamiento la base productiva que se haya reproducido el propio monopolio del Estado, en el sentido formal de ser el garante del desarrollo capitalista en sí, facilitando progresivamente el contagio de la esencia mercantilista sobre todos aquellos aspectos que necesitaban de una regulación dentro de la sociedad (ii) Propició el surgimiento del “credo liberal” como reacción al crítico crítico institucional de la época: << *El liberal insiste en que la raíz de todos los males estaba precisamente en esta interferencia con la libertad del empleo, el comercio y las monedas, practicada por las diversas escuelas del proteccionismo social, nacional y monopólico desde el tercer cuarto del siglo XIX; de no haber mediado la falsa alianza de los sindicatos y los partidos laboristas con los fabricantes monopólicos y los intereses agrarios, que en su miope avaricia unieron sus fuerzas para frustrar la libertad económica, el mundo estaría disfrutando ahora las ventajas de un sistema casi automático de creación de bienestar*

Como se puede reconocer, el Marx de Jameson visiona la forma en la que está sucediendo el nuevo momento del capitalismo transnacional, cuya expansión global ha anegado cualquier vestigio de sociedades pre-capitalistas a fuerza de aumentar el régimen de explotación sobre fuerzas de producción menos desarrolladas. Una de las consecuencias de la sociedad de consumo resultante ha sido que la cultura se ha convertido en la “segunda naturaleza” de las personas, es decir, su irrupción sucede como un desarrollo homológico de la economía como nunca antes en la historia: la cultura pasa a ser la correa de transmisión para crear el efecto deseo-ilusión⁴⁷⁰ destinado a producir objetos para que el sujeto, primeramente, obtenga placer cuando los adquiere y, a continuación, que sea a través de ellos, preferencialmente, el modo en que obtiene sus experiencias directas del mundo (en otras palabras, la experiencia de la naturaleza queda desplazada por la experiencia de la mercancía, por ejemplo, en la forma de la maximización de la conducta cultural de practicar el turismo en todas las sociedades capitalistas del mundo). En verdad, la penetración en la psique de la globalización estaría provocando que cobrase fuerza una sensibilidad cultural que plantea un sin-límites de espacios y conceptos que se moldean como entidades cada vez más transversales (percibidas por igual por las clases medias y proletarias) e interminables (porque su reproducción material parece aparentemente ilimitada). Pero, a la vez, estas mismas entidades son subdivididas en porciones que son tasadas pertinentemente en extensión, tamaño y valor de cambio por el orden del mercado. Todo lo contrario a la reflexión que hizo

material (...) esta es la defensa del liberal económico. Si no se le refuta, continuará ocupando el primer plano en la contienda de los argumentos. >>>. Karl Polanyi. La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 115-119, pp. 199-200.

⁴⁷⁰ La aceptación de lo posmoderno implica aceptar que su rasgo fundamental “*no es el equilibrio sino la ilusión*”. Esta *ilusión* no tiene el componente de la resistencia política a lo hegemónico, al contrario, se trataría de que la derrota de las organizaciones obreras (y la insatisfacción estudiantil de los años de 1960) conllevó su aplacamiento y el sometimiento final al mercado y al consumo por medio de su propio ascenso dentro del orden social, y, en paralelo, este *deseo* se alimentaría del propio aumento de los pobres y humillados por el sistema, lo que precipita un cuestionamiento del Estado y sus instituciones a nivel moral. Esta contradicción, expuesta de modo muy esquemático, provoca la ambivalencia en el mecanismo de desear contenido en la inercia de los “nacidos después”, distribuidos en posicionamientos políticos antagónicos pero todos ellos desprovistos, en sus discursos de clase, de un carácter de epifanía con respecto a lo que debe ser el modelo de transformación de la realidad. En el mejor de los casos, los tipos de epifanía usados se limitan bien a la idea revelada de un funcionamiento del mercado en condiciones perfectas de distribución, bien la que se corresponde con la destrucción del mercado en sí y la regresión a una economía primitiva basada en el valor de uso; una y otra no constan de una imagen de la sociedad resultante como portadora de una nueva estética, que necesariamente antes tendría que ser revolucionaria. Véase Terry Eagleton. *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 19.

Heidegger sobre la importancia del concepto de *límite*⁴⁷¹ y del *ser* en el *espacio construido* como estrategia de resistencia a la cosificación o de redescubrimiento de la relación del individuo con la naturaleza. En el sentido del marco crítico de Jameson, planear unos límites claros en los conceptos para evitar su desnaturalización y adiaforización permitiría poner en marcha un proceso cognitivo fundamental si se tiene la ambición de articular una consciencia crítica. Por ejemplo, optar por un tipo de arquitectura que fuese una alternativa implicaría poner límites funcionales a la ciudades y recuperar la oposición clásica de la urbe con el campo (alterando el ritmo de crecimiento sin *cultivar* ni *habitar*; en los términos de la falta de participación social de la comunidad en la definición del espacio público compartido y de la esclerosis del desarrollo creativo en la evolución de la división del trabajo, que prima en las megalópolis contemporáneas). En definitiva, vuelve a emerger el predominio del espacio sobre el tiempo en la identidad posmoderna, proliferando lo que Jameson conceptualizó como “*lo sublime histórico*”⁴⁷²:

⁴⁷¹ Heidegger se refirió a que un límite “*no es eso en lo que algo se detiene, sino que es aquello a partir de lo cual algo inicia su presencia*”. Por consiguiente, la concreción permite establecer el modo adecuado para acceder a la auténtica naturaleza de las cosas. Véase Martin Heidegger. Capítulo IV, “*Building, Dwelling, Thinking*” en *Poetry, Language, Thought*. HarperCollins, London, 2001, pp. 151 y ss. Por tanto, lo posmoderno se convierte en una especie de calidoscopio desde el que observar no la expansión física del universo sino el momento en el que “*la propia naturaleza está llegando a su ocaso racial*”. Para Jameson: << (...) el heideggeriano “camino del campo” ha sido destruido irrevocable e irremediamente por el capitalismo avanzado, la revolución verde, el neocolonialismo y las grandes conurbaciones que despliegan sus autopistas elevadas sobre los viejos campos y los solares abandonados, convirtiendo la “casa del ser” de Heidegger en territorio público, cuando no en fríos y miserables edificios de alquiler infestados de ratas. >>. Fredric Jameson. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 78.

⁴⁷² Si para Edmund Burke lo sublime era prácticamente un sinónimo de “terror” a lo desconocido y a lo inconcebible por el entendimiento humano, para Kant tenía más que ver con los límites de la figuración, es decir, la incapacidad de la imaginación para representar “fuerzas inmensas”. Por consiguiente, el *sublime histórico* surge de una contradicción entre la fascinación ante un estado artificial fruto del desarrollo natural del proceso de acumulación (del que formaría parte el progreso tecnológico como medio para seguir suministrando necesidades y deseos) y el miedo a sus consecuencias, es decir, ya sea por el miedo a poder sufrir una pauperización permanente como fuerza de trabajo, ya sea por el miedo a la superpoblación combinada con el deterioro medioambiental y el agotamiento de los recursos naturales. *Ibidem*, p. 77.

*El júbilo de estas nuevas superficies es tanto más paradójico por cuanto su contenido básico –la ciudad misma- se ha deteriorado o desintegrado hasta un límite que probablemente era inconcebible en los primeros años del siglo XX, por no hablar de épocas anteriores. ¿Cómo puede ser un deleite para los ojos el bullicio de una ciudad encarnado en la mercantilización? ¿Cómo puede experimentarse esa extraña especie de regocijo alucinatorio ante lo que no es sino un salto cualitativo sin precedentes en la alineación de la vida cotidiana en la ciudad?*⁴⁷³

Siendo consciente de esta reflexión, resulta curioso enfrentarse en el siglo XXI a la vista nocturna de Tokio desde el último piso del rascacielos en el que está el Hotel Hyatt en el barrio de Shinyuku, y sentir una experiencia realmente más jubilosa que terrorífica, más enigmática y de asombro que de indignación o pesadumbre. Indudablemente, la figura humana desaparece de esa imagen mental, un estorbo a la hora de recrearse en el simulacro fascinante de una ciudad hipermetabolizada por el desarrollo de las fuerzas de producción, por la expansión espacial del capital, y por la ideología de la tecnología como discurso de salvación para bien del cumplimiento de la Ley del Orden, apoyada simbólicamente por referentes culturales diversos y ambiguos como, por ejemplo, el filme *Blade Runner* de Ridley Scott.

Realmente, lo *histérico* se plasma en un gusto claramente anti-antropomórfico, combinado con el fingimiento de una emoción intensa que enmascara la frialdad interior o, al revés, la frialdad exterior es compensada por el éxtasis de un sentimiento que capta “*el resplandor fugaz*” de lo que sobrepasa al control de la vida humana. Este fenómeno queda también reflejado en la serie *True Detective* (producida por la cadena estadounidense HBO), especialmente en su segunda temporada de 2015, con las recurrentes y bellas imágenes desde el cielo para tratar de capturar figuradamente lo que hay “más allá” de la expansión espacial del capital centrada en la ciudad de Los Ángeles, cuyas densas arterias de cemento y asfalto como signo deformado de la *Motopía*⁴⁷⁴, sus contaminantes y provisionales zonas

⁴⁷³ *Ibíd.*, pp. 75-76.

⁴⁷⁴ *Motopía* era la ciudad ideada por Edgar Chambles a inicios del S XX cuyo proyecto permitía el tránsito de los vehículos por los techos de los edificios, ya que estaban distribuidos

industriales, y sus suburbios sucios y desordenados van canibalizando todo a su paso, absorbiendo los municipios cercanos que forman el cinturón costero, de manera que la naturaleza aparece aniquilada por la producción, marginada físicamente en las fronteras de las sierras montañosas que se convierten en los últimos refugios en altura que sobreviven a la extinción, mientras abajo, los solares abandonados se convierten en la prueba de las salidas de capital y de la especulación a punto de activarse para generar nuevos mercados dentro de esos mismos espacios.

En resumen, la *histeria* termina por sustituir la experiencia histórica del pasado (incluido el análisis causal en comparación con el desarrollo del presente; por ejemplo, quién se acuerda de cómo quedó una ciudad como Tokio tras los bombardeos de 1945, y cuál fue el ritmo y el sentido de reconstrucción tanto de su arquitectura como de su regenerada base productiva), por la experiencia de ilusiones estereoscópicas (“*un tropel de imágenes cinematográficas sin densidad*”) que se convierten en la caja de herramientas cognitivas desde la que se materializa (ejecutando la alineación de significativo y el significado) la visión del mundo en el inconsciente colectivo, dando por cierta la disolución del sujeto como entidad histórica, sustituido por una ilusión de identidad única vinculada al consumo dentro de la sociedad de masas.

El orden que impone la sociedad de masas, que aglutina el proceso de *histeria*, provoca que el individuo llegue a quedar en estado *des-psicologizado* (Jameson lo asocia también con un proceso de “desrealización”⁴⁷⁵, en el sentido de Sartre, con respecto al mundo circundante), pero en un sentido negativo ya que la superación de la psicología en él (mediante la activación de la desublimación represiva) no es un proceso basado en la reflexión o fruto de una toma de consciencia para apropiarse y liberarse de su núcleo

de forma continua y en retícula, dejando las calles de abajo para el tránsito de los peatones. Véase Juan Bassegoda Nonell. *Historia de arquitectura*. Editores técnicos asociados, Barcelona, 1984, p. 347.

⁴⁷⁵ La desrealización viene a ser la percepción del mundo exterior como algo extraño o irreal, pues, es el elemento “negativo” de la alienación, es decir, describe el retroceso en el progreso de la acción histórica. En Sartre, la alienación es una inercia interior que se exterioriza (provocando la angustia cuando los mecanismos homeostáticos de defensa no funcionan, en el sentido de ser procedimientos inconscientes de distorsión simbólica que utiliza el Yo para enfrentar a la transgresión del código moral, o a un peligro real externo). En Marx, sin embargo, el recorrido es inverso, es decir, la alienación comienza como una acción externa que después es interiorizada por el individuo. Véase Carlos Gurméndez. *El secreto de la alienación y la desalienación humana*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 130.

reprimido, sino que se produce mediante una “*socialización directa del inconsciente provocada por el cortocircuito entre el Ello y el Superyó a expensas del Yo*”. De este modo, como apunta Žižek, la construcción psicológica del individuo es más fácilmente manipulada por la dominación social:

*Las “masas” contemporáneas son ya una formación artificial, el resultado de un proceso “administrado”, dirigido; en síntesis, son un fenómeno post-psicológico. La “espontaneidad”, el “fanatismo”, la “historia de las masas”, son en última instancia fingidas.*⁴⁷⁶

Por consiguiente, emerge el imperativo ético de la *histeria* (que es diferente de la obsesión y de la perversión⁴⁷⁷) consistente en mantener el deseo vivo a cualquier precio⁴⁷⁸ ¿Cómo se mantiene ese deseo dentro de la dominación social una vez el artefacto de la desublimación represiva tiene lugar? Žižek recurre al análisis de Adorno sobre la ideología fascista⁴⁷⁹. Así el sujeto, consciente y egoístamente aunque se oculte tras la fachada de la

⁴⁷⁶ Žižek, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁷⁷ Véase Clint Burnham. *The Jamesonian Unconscious. The Aesthetics of Marxist Theory*. Duke University Press, Duke, 1995, p. 145.

⁴⁷⁸ El sublime posmoderno recuerda a los mecanismos de funcionamiento del fascismo y de otras formas de totalitarismo, especialmente en un sentido psicológico referente a cuando surge en el individuo la sospecha sobre el carácter ficticio de la representación que forma su imagen mental (tomar la consciencia de la desrealización que propulsa el desarrollo del orden capitalista). Se trata de una situación cognitiva que si cuaja en la percepción del sujeto provocaría que este se derrumbara, abandonado al pánico al tener el espacio y el tiempo para razonar y confrontar con su represión (por ello, tiende a volverse conscientemente más agresivo y aislado).

⁴⁷⁹ << Cuando los líderes toman conciencia de la psicología de las masas y la toman en sus manos, esta deja de existir en cierto sentido (...) Freud define el ámbito de la psicología mediante la supremacía del inconsciente y postula que lo que es Ello debe convertirse en Yo. La emancipación por parte del hombre de la regulación heterónoma de su inconsciente sería equivalente a la abolición de su psicología. El fascismo profundiza esta abolición en el sentido opuesto, a través de la perpetuación de la dependencia en lugar de la realización de la libertad potencial, a través de la expropiación del inconsciente por el control social, en lugar de volver a los sujetos conscientes de su inconsciente. >>. Theodor Adorno. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Routledge Classics. London, 1991, p. 132.

captación irracional, termina por adaptarse y conformarse, pues termina aceptando todas las consecuencias del proceso de des-psicologización que opera en él. No obstante dicho proceso no funciona de un modo “tradicional”, el cual estaría generalmente orientado hacia el fenómeno de experimentar como verdadero lo que en realidad es una mentira (es decir, estaría desprovisto de un constructo racional que al menos presentaría una refutación ideológico-crítica de sus contrarios⁴⁸⁰), sino que, como señala Jameson, aporta al sujeto, ya sea por medio de la arquitectura, el cine, la innovación tecnológica o mediante el resto de formas de consumo “*un esquema de representación privilegiado a la hora de captar esa red de poder y control que resulta casi imposible de concebir para nuestro entendimiento y nuestra imaginación: esto es, toda la nueva red global centralizada de la tercera fase del capitalismo*”. En síntesis, lo sublime posmoderno es el signo de la nueva fase de las instituciones económicas y sociales que forman una realidad “*inmensa, amenazadora, y solo oscuramente perceptible*”⁴⁸¹.

Otra de las consecuencias de la inercia encamina a consentir la falta de límites en los conceptos para definir la realidad, tal y como se apuntó anteriormente, se encuentra conectada con la extensión del populismo cultural a la hora de difuminar y superar las fronteras entre las bellas artes. En un principio la sistematización de la ideología propia de las vanguardias aplicó en sus estilos un modo de disolver o reducir los límites entre géneros, así como entre lo “elevado” y lo “bajo”, pero aquella iniciativa se fue modificando (lo que empezó caracterizado por la frecuente mofa al “buen gusto” de las clases burguesas, la crítica al intelectualismo vulgar, y el desafío a las convenciones sociales, terminó por reducirse a una vulgarización amanerada de estilos sofisticados) hasta derivar en un patrón comercial no solamente de aplicación para el arte, sino también para la producción de objetos en serie de todo tipo (la copia del original artesanal se escinde en el mercado en dos direcciones, una dirigida para el mercado de los objetos de lujo y otra para el resto, pero ambos nichos están conectados para mantener el deseo y la circulación de un modo incesante, encontrando posteriormente “otra vida” para ser revendidos en espacios residuales. Estos espacios adquieren una función de eficiencia económica basada en el reciclaje de los productos gastados o averiados del Primer Mundo).

⁴⁸⁰ Žižek, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁸¹ Jameson, *op. cit.*, p. 86.

Consecuentemente, la nueva relación entre cultura y mercado ha cristalizado en una narrativa en sí misma que muestra que las formas de producción de las industrias culturales, incluso aquellas que por estilo tratan de ofrecer una resistencia crítica al estatus quo, ya son una forma de acompañamiento natural al desarrollo económico y en ningún caso una acción antagónica contra el orden de acumulación de los capitales. Ciertamente, desde una concepción marxista, el arte debe ser apreciado no solamente como un derivado ideológico sino también como aquello que aporta de cognoscible a la realidad histórica a la que se aproxima el artista (de ahí que el intérprete no solo deba analizar las determinaciones políticas, tecnológicas y económicas que constituyen la realidad reconstruida parcialmente en el texto, sino discernir y completar la huella para entender el funcionamiento estructural de la sociedad como totalidad en cada contexto histórico). En cualquier caso, en la posmodernidad, la producción cultural, al adquirir un alcance global, incorpora un sentido homogeneizador o común compartido por todas las sociedades capitalistas avanzadas (formando un “estilo global”⁴⁸² que además es específicamente estadounidense) lo que facilita o permite simplificar las opciones artísticas a la vez que multiplicar como nunca antes el simulacro de que tampoco hubo hasta ahora tanta disparidad de opciones para satisfacer la identidad única de cada sujeto. Otra tendencia destacable es que este carácter homogeneizador y simplificador (típicamente esquizofrénico) está contagiando la evolución del resto de esferas del conocimiento, produciendo intentos forzados de unificar el entendimiento científico de la naturaleza y del hombre a través de teorías del todo que en cierto modo minimizan las contradicciones de las relaciones sociales igualándolas a meros reflejos literales, y no simbólicos, de las leyes de la física. Uno de estos ejemplos está representado por la “consiliencia” (“consilience”) o la unidad del conocimiento propuesta por Edward O. Wilson:

La idea central de la concepción consiliente del mundo es que todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se basan en procesos materiales que en último término son reducibles, por largas y tortuosas que sean las secuencias, a las leyes de la física. En apoyo de esta idea está la conclusión de los biólogos de que la humanidad está emparentada con todas las demás

⁴⁸² Fredric Jameson. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta, Madrid, 1996, p. 20.

*formas de vida por descendencia común (...) Están también las artes, que abarcan no solo todos los mundos físicos posibles, sino también todos los mundos concebibles que interesan de manera innata y son compatibles con el sistema nervioso y así, en el sentido únicamente humano, verdaderos*⁴⁸³.

En el pensamiento de Wilson se palpa aquello que Jameson identificó como un estímulo intelectual culturalmente inútil para la transformación revolucionaria, es decir, “*la inutilidad de moralizar sobre el auge de lo posmoderno*”. Por consiguiente, la tentación de acuñar doctrinas científicas que absorban el componente ético no podría implicar más que la imposición de una homogeneidad social desde donde las instituciones y el orden hegemónico podrían comenzar a reescribir las normas como exigencias para dar sentido causal a las relaciones interpersonales y a los orígenes de aspectos culturales como la religión y la mitología; una reescritura que perfectamente podría consistir en replicar la represión política⁴⁸⁴. Para Wilson, el futuro del mundo es una imagen dual entre el trascendentalismo religioso y el empirismo científico (“*Cuál de las dos visiones del mundo prevalezca, supondrá una gran diferencia en la manera en la que la humanidad reclame el futuro*”⁴⁸⁵), mientras que para Jameson, el cuchillo que penetra en el tiempo histórico no debe plantearse como un simple rechazo ideológico a lo posmoderno, sino como un proceso dialéctico de compresión,

⁴⁸³ Edward O. Wilson. *Consilience. La unidad del conocimiento*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, pp. 389-391.

⁴⁸⁴ << Sin embargo como campo ideológico, las concepciones sobre ética dependen de la homogeneidad compartida por una clase o grupo, y encienden un sospechoso compromiso entre la experiencia privada del individuo y los valores o necesidades funcionales de la colectividad que la ética reescribe o recodifica en términos de relaciones interpersonales. Por lo tanto, la realidad social y política de esta última es reprimida y contenida por las categorías arcaicas del bien y el mal desenmascaradas mucho tiempo atrás por Nietzsche como huellas sedimentadas de las relaciones de poder y de las proyecciones de una centrada conciencia cuasi feudal. >>. Fredric Jameson. *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. University of California Press, Berkeley, 1979, p. 56.

⁴⁸⁵ La ideología especulativamente reaccionaria de Wilson se destapa del siguiente modo: << Por un lado, la ética y la religión son todavía demasiado complejas para que la ciencia de hoy en día las pueda explicar en profundidad. Por otro, son mucho más el producto de la evolución autónoma de lo que hasta ahora admitían la mayoría de los teólogos. La ciencia se enfrenta en la ética y la religión a su desafío más interesante y posiblemente humillante, mientras que la religión ha de encontrar de algún modo la manera de incorporar los descubrimientos de la ciencia con el fin de conservar la credibilidad. >>. Wilson, *op. cit.*, p. 387.

del mismo modo que Marx, Engels o Lenin interpretaron el objeto de arte como un objeto de conocimiento de la estructura histórica⁴⁸⁶ desde el que se puede proyectar un vector de acción política auténticamente transformador. En consonancia, no se trata de descubrir una teoría unificadora del conocimiento, sino de revelar el funcionamiento social del capitalismo a escala global como un sistema hipercoherente (ni simple ni homogenizado, sino heterogéneo, complejo y profundamente contradictorio). La salida no puede ser el encaje de una solución simple para descomponer tal grado de opacidad, sino desprender la imaginación de su represión y de las exigencias del orden social para que de un modo arbitrario surja un desarrollo material alternativo. Como opina Anderson, la aportación de Jameson no se puede describir como “*optimista en el sentido de que podemos decir que la tradición marxista occidental era pesimista. Su actitud política ha sido siempre realista*”. En el terreno positivo, Jameson claramente apuesta por el elemento utópico como un residuo que siempre está presente en la producción cultural y que debidamente analizado puede tener un papel liberador en la sociedad humana. En el sentido opuesto, algunos críticos de la izquierda

⁴⁸⁶ En el comentario a la novela de Eugenio Sue *Los misterios de París* realizado por Karl Marx y Friedrich Engels en *La sagrada familia* se hace una burla al comentario estético del crítico Vichnú-Szeliga que forma la introducción al texto. Marx le critica su tendencia especulativa ya que su arte consiste: << (...) *no en discernir lo que está oculto, sino en ocultar lo que está descubierto. Así es como nos declara que son misterios la perversión (los criminales) en la civilización y la privación de todo derecho e igualdad en el Estado. (...) El señor Szeliga no sabe que Eugenio Sue, por cortesía hacia los burgueses franceses, comete un anacronismo cuando, recordando las palabras de los burgueses del tiempo de Luis XIV: ¡Ah, si el rey lo supiese!, las transforma en: ¡Ah, si el rico lo supiese!, y las pone en boca del obrero Morel del tiempo de la Carta Verdad. En Inglaterra y Francia, al menos, esta ingenua situación entre ricos y pobres no existe más. Los representantes científicos de la riqueza, los economistas, han propagado en estos dos países una comprensión muy detallada de la miseria física y moral de la pobreza. En cambio, han probado que hay que admitir esta miseria, porque no se puede cambiar el estado de cosas actual. Y, en su diligencia, hasta han calculado en qué proporción la pobreza debe diezmar a los suyos, en su propio interés y en interés de la riqueza (...) "El misterio" que hasta ahora se oponía "a todo lo que es verdadero, real y positivo", es decir, al derecho y a la cultura, "actualmente se retira", es decir, se retira a la región de la cultura. Que el "alto copete" sea la única región de la cultura, resulta un misterio, si no de París, al menos para París. El señor Szeliga no pasa de los misterios del mundo de los criminales a los misterios de la sociedad aristocrática; el misterio se convierte, por el contrario, en el "contenido invisible", en la esencia misma de la sociedad culta. >>>. El proceso dialéctico que sugiere Marx para recorrer el camino especulativo del “crítico crítico” en la dirección de la revelación materialista se resumiría así: << *El misterio, el misterio absoluto, tal como se establece a fin de cuentas como bien común de todos, es, pues, el misterio de hacer abortar y envenenar. El misterio no podía transformarse más rectamente en bien común de todos, que transformándose en misterios que no son misterios para nadie. >>>. Karl Marx y Friedrich Engels. *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Claridad, Buenos Aires, 1971, pp. 70-91. Y Lenin, *Obras completas*. Akal, Madrid, 1977, Tomo XVI: septiembre de 1909-fines de 1910, p. 345.**

cultural han denunciado la debilidad de las soluciones complejas diseñadas por Jameson en el escaso impacto práctico que logran y, a veces, en el hecho de no estar exentas de una cierto carácter diletante, lo que le reduce a gestionar el grado de influencia del que disfruta únicamente como crítico marxista artístico, cinematográfico o literario⁴⁸⁷, por consiguiente separado y muy a distancia de la realidad política de su país natal donde, desde las administraciones de Reagan, Bush padre, Clinton, Bush hijo y el mismo Obama, se han ejecutado con suma facilidad (o con poca oposición) unos presupuestos filosóficos e interpretativos de la realidad que, en esencia, son profundamente especulativos (y de mera adscripción ética) además de mistificados en el sentido de ideologizar el funcionamiento global del mercado como un proceso unitario de innovación versus lo monopolístico en el desarrollo de la producción, y cuyas discusiones políticas fundamentales parecen deber centrarse en reparar la aporía de la “alquimia social” del señor Dühring; es decir, negar la impotencia de realizarse idealmente (en relación con la normativa de los derechos humanos universales) para presentar las brechas como “misterios” inalcanzables incluso para la ciencia del presente, o como disfuncionalidades institucionales que sí pueden llegar a ser subsanadas (se trataría del margen para mantener la ilusión en la reforma política). Ante este contexto⁴⁸⁸, una pregunta interesante que fue planteada por Edward Said y que debe ser recuperada es la siguiente: ¿De qué manera los políticos cotidianos y la lucha por el poder llegan a la hermenéutica, si no es por simple instrucción desde arriba o por osmosis pasiva? La respuesta que aporta Jameson se encuentra argumentada en las siguientes premisas:

- (i) La verdad de la consciencia de la clase dirigente debe buscarse en la consciencia de la clase obrera⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ Edward Said. “*Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad*” en *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 2002, pp. 219-222.

⁴⁸⁸ Jameson advierte que el “gran proyecto colectivo” de EEUU, como forma de transformación social y de creatividad, ha sido la guerra: << *En última instancia, la eficiencia de un Estado se juzga en su carácter y maquinaria bélica; y es indudable que la guerra moderna propone, en efecto, una forma muy avanzada de organización colectiva. Pero esta falta de alternativas y la persistencia de la Segunda Guerra Mundial en la imaginación norteamericana como el gran momento utópico de unificación nacional y el objeto perdido de nuestro deseo político señalan a las claras un límite estructural e ideológico fundamental a nuestra imaginación utópica.* >>. Fredric Jameson. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 178.

⁴⁸⁹ Como efecto del modo de producción que provoca su explotación (como significativo), el campesino, el esclavo, el siervo y el proletario desarrollan (como significado) un sentido de

- (ii) La consciencia de clase tiene su origen no en el contenido programático, sino en el surgimiento de un sentimiento de solidaridad entre sus miembros o con otros grupos de composición heterogénea⁴⁹⁰.
- (iii) El compromiso ideológico no es principalmente una cuestión de elección moral, sino de conciencia colectiva activada frente a una amenaza o como reacción para asegurar la supervivencia del grupo.
- (iv) Como consecuencia de todos los enunciados anteriores, la conciencia de clase, al expresar la unidad de una colectividad, posee un componente diferenciadamente utópico.

La respuesta definitiva a la pregunta de Said se resume a partir de esta cuarta premisa (coincidente con el análisis que comenzó en el primer capítulo de esta investigación⁴⁹¹), lo que exige que han de cultivarse dos tipos de hermenéuticas simultáneamente. La primera, negativa, compartida con Marx y Althusser, buscando la demostración de que la producción cultural posee una funcionalidad instrumental para legitimar la idea imaginaria de que la estructura de poder establecida por la clase dirigente equivale a la estructura deseada del resto de las clases. La segunda, positiva o afirmativa, incorpora un proceso utópico cargado de anergia (que posee la comprensión consciente de que el impulso del cambio histórico que produce transformación implica dolor⁴⁹²). Aquí se insertaría la comprensión del *ideologema*⁴⁹³

solidaridad hacia ellos mismos (este sentido será siempre previo a la solidaridad que como reacción de conservación movilizará a la clase dominante, pues, su incentivo será el mismo: sobrevivir y prevalecer). Véase Fredric Jameson. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie*. Visor, Madrid, 1989, p. 234.

⁴⁹⁰ Puede producirse como efecto de un posicionamiento ético específico la paradoja de que los lazos de solidaridad se establezcan casualmente entre sujetos de la clase poseedora con sujetos de la clase desposeída. La clave desmitificadora es descontar la categorización moral entre la clase “buena” o la clase “malvada”, para tomar partido en función de quién es el enemigo de la otra clase social. *Ibíd.*

⁴⁹¹ Véase pp. 57-58.

⁴⁹² Este argumento plantea que la Historia es lo que “duele”, por ende, lo que coloca los límites a la práctica individual y colectiva, conteniendo los fracasos revolucionarios que se van acumulando. Precisamente, la brecha de la visión revolucionaria de Marx y Engels surgía

de cada momento histórico por parte de la clase política para que ella misma pueda desprenderse de su núcleo de auto-conservación y “negar la negación” de la sociedad sin clases como superación de la imagen mental de pensar en el enemigo como *malo*⁴⁹⁴. Para que algo así se manifieste es igualmente necesario abrirse al discurso del otro pero descodificando

por estar afectada de un mecanicismo ético o moral, en el sentido de afirmar positivamente que la inevitabilidad histórica de la sociedad socialista sería el producto de una inercia alternante entre el dominio de una *“burguesía progresista a la vez que deshumanizadora, como una etapa a la vez necesaria y humanamente intolerable del desarrollo social”*. Además, Jameson se ha esforzado intensamente por descomponer o devaluar el “binarismo ético”, por ejemplo, a través del análisis de Nietzsche; comentado ligeramente en la nota nº 485. Así, está de acuerdo con él en que lo que quiere decirse: << (...) con el “bien” es simplemente mi propia posición como centro de poder inexpugnable, en cuyos términos la posición del Otro, o del débil, queda repudiada y marginalizada en prácticas que después son ellas mismas formalizadas en último término en el concepto de mal. La inversión cristiana de esta situación, la rebelión de los débiles y los esclavos contra los fuertes y la “producción” de los ideales secretamente castradores de la caridad, la resignación y la abnegación, no están menos aprisionadas en la relación de poder inicial, según la teoría nietzscheana del resentimiento, que el sistema aristocrático del que son la inversión. >>. Jameson. *op. cit.*, p. 94.

⁴⁹³ El ideologema se erige como una *“solución imaginaria de las contradicciones objetivas”*. Es decir, es el artefacto de la Ley de lo Simbólico para restituir la Ley de Cultura. De ahí surge el relato legendario, es decir, surge como la expresión de la noción posicional del bien y el mal; que es la *figura* fundamental de todo lo que es legendario. Recuperando el pastiche del serial *Star Wars*, su creador ideológico y productor capitalista, George Lucas, explicó la reacción positiva de las masas ante su texto en los siguientes términos: << *Creo firmemente en el rol que juegan los mitos y los cuentos de hadas en la creación de los jóvenes en el sentido de la forma en que se supone que deben comportarse en la sociedad. Es el tipo de cosas importantes de la infancia de las que el psicólogo Bruno Bettelheim habla. Me di cuenta antes de que hiciera “Star Wars” de que no había ningún cuento de hadas contemporáneo y que el número de padres que se sentaban y narraban a sus hijos estos cuentos estaba disminuyendo. A medida que las familias comienzan a desarticulare, los niños se quedan más con la televisión y dejan de escuchar historias para acostarse. Como resultado, la gente está aprendiendo su mitología de la televisión, lo que les hace sentir muy confusos porque no tienen ningún punto de vista, no tienen un sentido de la moralidad. Los cuentos de hadas, la religión, todos fueron diseñados para enseñar la manera correcta de vivir y daban un anclaje moral.* >>. George Lucas en *The Making of The Empire Strikes Back*. J.W. Rinzler. Aurum Press, London, 2010, p. 13.

⁴⁹⁴ << *La leyenda en su forma fuerte original puede entenderse como una solución imaginaria a esa contradicción real* (Jameson se refiere a la respuesta que se obtiene en los “tiempos de trastorno”, esto es, cuando la autoridad está ausente o debilitada, y la amenaza del invasor anda presente y su intervención es inminente), *una respuesta simbólica a la pregunta desconcertante de cómo mi enemigo puede pensarse como malo (es decir, como otro que yo mismo y marcado por alguna diferencia absoluta) cuando el motivo de que se le caracterice así es simplemente la identidad de su propia conducta con respecto a la mía, la cual -puntos de honor, desafíos, pruebas de fuerza- se refleja como una imagen especular.* >>. Jameson, *op. cit.*, 95.

el significado ideológico de las palabras de ese discurso ajeno para que en sí mismo puedan recupera un sentido pleno, representando una posición sustantiva.

Centrando el análisis en el concepto de discurso ajeno investigado por Volóshinov, entendido como el enunciado de otro sujeto que nosotros percibimos como un discurso estructurado y acabado fuera de nuestro contexto, pero que absorbemos para que forme parte de nuestro enunciado autoral. Lo interesante de su propuesta es su demostración de cómo los presupuestos socioeconómicos de una época determinan la sensibilidad hacia la palabra ajena y hacia la persona hablante, poniendo de relieve *“los tipos de la comunicación socioideológica que se van transformando a través de la historia”*⁴⁹⁵. Una de las conclusiones a las que llegó Volóshinov es que la palabra categórica (aquella que no ha sufrido ni una relativización de su significado semántico ni de su posición social) únicamente sobrevive como tal en el contexto científico.

De este modo la actividad discursiva de la modernidad (hasta nuestros días) tuvo como característica bien la reubicación contante de palabras ajenas, bien disfrazar las palabras creadas como si fueran ajenas (hasta el punto de que en las ciencias humanas *“se manifiesta la tendencia de sustituir un enunciado responsable acerca de una cuestión determinada con la representación de un estado contemporáneo de dicho problema en la ciencia, con un cálculo y una conclusión inductiva de una opinión predominante hoy en día”*, porque se considera la solución “más respetable” del problema). Como efecto, el discurso artístico, retórico y filosófico se reevalúa como un “reino de opiniones” en el que, además, no se afirma lo que se opina realmente sino que se recrea el “cómo se opima”. La salida que se intuye indica que se produce un cerramiento para la propia creación lingüística ya que la palabra se encuentra cosificada, es decir, la palabra es en sí un enunciado ideológico (*“que se percibe como la expresión de una estado subjetivo causal”*). Entonces, el eslabón que se debería alcanzar en la imaginación la imagen mental de una sociedad sin clases debe tener también una dimensión

⁴⁹⁵ Resumiendo la interrelación entre el discurso ajeno y el discurso autoral, Volóshinov distingue las siguiente épocas: << (...) *el autoritarismo dogmático que se caracteriza por un estilo monumental desindividualizado y lineal en la reproducción del discurso del otro (la Edad Media); el dogmatismo racionalista con su estilo aún más lineal (siglos XVII y XVIII); el individualismo realista y crítico, con su estilo pictórico y con tendencia a la penetración del comentario y réplica autoral en el discurso ajeno (fines del siglo XVIII y XIX) y, por último, el individualismo relativista con su desintegración del contexto autoral (en la actualidad).* >>. Valentín Nikoláievich Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot, Buenos Aires, 2009, p. 193.

en el uso del lenguaje mediante una renovación de la palabra ideológica, es decir, que cada palabra sea “*portadora de una valoración social segura y perentoria, de la palabra seria y responsable en su seriedad*”⁴⁹⁶.

En resumen hasta aquí, la emoción intelectual del programa político de Jameson es que no solo no apuesta por estigmatizar lo posmoderno como algo que deba ser despreciado radicalmente o destruido completamente, sino que aspira a diseccionarlo para recuperar o instaurar “una ontología del presente”, a la vez que aboga por abandonar la obsesiva visión profética de redefinir el discurso de la modernidad como si lo que existiera a nuestro alrededor hubiera dejado de ser lo “auténticamente moderno”. Para Jameson, la “modernidad” puede ser un tropo útil únicamente para designar relatos del pasado que sean independientes del relato central del capitalismo (aun siendo un concepto –la modernidad– que carece ya de futuridad) al igual que lo posmoderno solo debe emplearse para describir nuestro presente⁴⁹⁷. Al final, la “cura” que propone continúa siendo coherente con el marco marxista:

*Las alternativas radicales y las transformaciones sistémicas no pueden teorizarse y ni siquiera imaginarse dentro del campo conceptual gobernado por la palabra “moderno”. Es probable que también suceda lo mismo con la noción de capitalismo: pero si recomendó el procedimiento experimental de sustituir modernidad por capitalismo en todos los contextos en que aparece la primera, se trata de una recomendación más terapéutica que dogmática, concebida para excluir viejos problemas. Lo que verdaderamente necesitamos es un desplazamiento generalizado de la temática de la modernidad pro el deseo llamado utopía (...) Las ontologías del presente exigen arqueologías del futuro, no pronósticos del pasado .*⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Ibídem, pp. 250-251.

⁴⁹⁷ La posmodernidad y sus críticos críticos, como quizás los bautizaría el apóstol Marx, se caracterizan por tratar históricamente de encontrar innovación en obras que “*han renunciado de manera explícita a la originalidad*”. Véase Fredric Jameson. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 179.

⁴⁹⁸ Ibídem, p. 180.

Como se observa, el foco que suministra el sentido del método (como una dialéctica de la ruptura y el período) queda suspendido sobre el movimiento que permite al pasado convertirse en presente. Cuando sucede que en la conciencia se asimila el pasado como una ruptura con el presente, es entonces cuando aquel logra por derecho propio articularse como período (pues es cuando la cronología “*se transforma en periodización y el mundo se nos presenta como un mundo histórico completo*”). He aquí retratado el historicismo casi como una metáfora profética de la omnisciencia del presente: descifrar toda la verdad del pasado en nuestro presente (y en nosotros mismos) para después poder separar conscientemente del presente aquello que le corresponde al período que se ha transformado radicalmente en pasado⁴⁹⁹. A cambio, el presente, para Jameson, debe ser vivido intensamente, tocado por la originalidad y quedando así pendiente de periodizar.

En la frase “*arqueologías del futuro, no pronósticos del pasado*”, Jameson está demandando un momento ontológico donde la producción cultural no busque una emulación de un pasado soñado, intuitivo ni documentado, descolgándose de la recreación de ideales ya probados, agotados o fracasados (lo que se correspondería con la negación del pronóstico del pasado para resolver los conflictos del presente). La cuestión es si el esfuerzo del impulso artístico contemporáneo podrá producir un flujo en el trabajo que permita la aparición de obras caracterizadas por una creatividad aplicada en la captación del reflejo del mundo con un estilo históricamente especular pero inequívocamente nuevo.

Por consiguiente, el siguiente elemento que estaría pendiente (para aplicar un método “arqueológico” del futuro, por ejemplo imaginando que nuestro análisis del presente actual estuviera realizándose desde el 2080⁵⁰⁰) consistiría en apreciar que para que el presente se

⁴⁹⁹ << (parafraseando a Schelling...) *el pasado se crea por medio de su enérgica separación del presente; por la vía de un vigoroso acto de disociación gracias al cual el presente sella su pasado y lo expulsa y eyecta; sin ese acto, ni el presente ni el pasado existen verdaderamente, el segundo por no estar aún constituido del todo, y el primero por vivir todavía dentro del campo de fuerzas de un pasado aun no terminado y separado.* >>. *Ibidem*, p. 32.

⁵⁰⁰ Para explicar este enunciado resulta útil realizar un breve comentario de la obra *Vuelta al Edén*, escrita en 1997 por el biólogo molecular Lee M. Silver. En ella, a medio camino entre el ensayo de divulgación científica, la novela histórica y el relato de ciencia ficción, se expone el desarrollo potencial de las tecnologías reprogenéticas o de clonación y cómo podría ser su impacto en la sociedad y el desarrollo histórico. Una de las partes más destacadas del texto se encuentra en su prólogo, donde el autor practica una arqueología del futuro que sirve, a su vez, como un pronóstico del presente inmediato. Así, construye una cronología ascendente en tres fases: (f1) En Boston, 2010. (f2) En Seattle, en 2050. (f3) En EEUU, en 2350. En la f1,

convierta, llegado su momento, en un período histórico por derecho propio, deberá analizarse desde una ventana ubicada en el futuro (desde esta “mirada”, el presente será expulsado del tiempo siguiente como antes se hizo con su precedente inmediato). Consecuentemente, la

que representa un futuro a corto plazo, Silver construye una escena imaginaria situada en una habitación de hospital donde una mujer, Cheryl, acaba de tener un bebé con su esposa Madelaine. La premisa que introduce el avance científico es que siendo un matrimonio entre personas del mismo sexo, han podido traer al mundo un niño con una combinación de sus dos líneas de sangre (desde un punto de vista genético, el bebé tiene verdaderamente dos madres). Primer deseo cumplido por la nueva técnica reproductiva. En la f2, representado por un futuro más a largo plazo, el matrimonio heterosexual formado por Curtis y Melissa está esperando el nacimiento de su primera hija. Están especialmente tranquilos porque han podido sufragar un carísimo tratamiento especial para que su futuro bebé tenga un gen extra que le hará inmune a numerosas enfermedades degenerativas y diversos virus como el VIH. Segundo deseo cumplido. En la f3, en un futuro muy lejano localizado en el siglo XXIV, el mundo, en apenas 300 años, se ha polarizado entre la especie humana convencional y una subespecie (o “superespecie”) formada por los seres humanos nacidos con el gen extra (que pasan a tener el nombre específico de “genricos”). Incluso, se han llegado a clasificar tipologías de genricos en función de la cualidad en la que destacaban sus progenitores normales. Así, ha surgido el genrico deportivo, el genrico de negocios, el genrico científico, el artista, etcétera. Los genricos, además de tener una esperanza de vida ligeramente mayor y ser menos propensos a las enfermedades que los humanos, han desarrollado una mayor inteligencia. La evolución social durante los siglos XXII y XXIII ha ido produciendo una polarización hasta alcanzar un punto en el que los genricos cada vez se cruzan reproductivamente menos con los no-enriquecidos. La consecuencia es que la división de clases se ha mantenido inalterable a la vez que se ha visto desplazada su centralidad en favor de una división más irrevocable que tiene que ver con la base biológica. Los niños “normales” van a escuelas donde aprenden habilidades básicas para ocupar responsabilidades menores en la división del trabajo, mientras que en todas las esferas científicas, empresariales, militares y políticas, los puestos de más responsabilidad y de mayor desarrollo intelectual han quedado reservados a los genricos y toda su línea de descendientes. La división ambiental se va consolidando pero además se va acrecentando la división genética, ya que las nuevas generaciones de genricos resultan ser incrementalmente más enriquecidas, lo que produce que la distancia con los seres humanos normales sea cada vez más insalvable. Al final del tercer milenio *“la clase genrica y la clase natural se convertirán en la especie humana genrica y la especie humana natural: especies completamente separadas sin capacidad de cruzarse, y con el mismo interés romántico mutuo que un ser humano actual tendría por un chimpancé”*. El ejercicio de Silver construye una dialéctica al enfrentar una distopía para la especie humana al mismo tiempo que ofrece una eutopía también para el ser humano (rescribiendo el mito prometeico alrededor de la manipulación genética). En esta contradicción, la humanidad natural que recrea Silver necesariamente está cargada por las relaciones sociales establecidas en el desarrollo capitalista contemporáneo, lo que le permite, desde esa ventana a dos siglos vista, establecer a lo largo de la obra el *ideologema* que recodifica nuestro presente simbólicamente en cuanto a las posibilidades y los obstáculos de poder llegar a generar lazos de solidaridad entre grupos sociales que, hipotéticamente, podrían dejar de posicionarse como enemigos mutuos (por ejemplo, una de las cuestiones planteadas por Silver se refiere a *“¿por qué cuatro de cada cinco estadounidenses piensan que la clonación humana es contraria a la voluntad de Dios o moralmente errónea?”*). Véase Lee M. Silver. *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*. Taurus, Madrid, 1998, pp. 13-20 y pp. 149-151.

misión del artista, del crítico y del intérprete en el presente se resume en establecer una relación con el futuro que implicará, simultáneamente, una toma de posición (de clase y no binaria en términos éticos) sobre el pasado. Finalmente, Jameson, en honor a su sentido “realista”, apela al sentido de la prudencia a la hora de proyectar nuestro sentido utópico:

*(...) no se entiende lo suficiente que el futuro no solo existe para nosotros como un simple espacio utópico de proyección y deseo, anticipación y proyecto: también debe traer consigo esa angustia frente a un futuro desconocido y sus juicios para la cual la temática de la posteridad es una caracterización verdaderamente insípida.*⁵⁰¹

3. Epílogo y prólogo: revisitando la posmodernidad dentro del siglo XXI

Al entrar en el siglo XXI, Jameson ha insistido en clarificar o enfatizar dos aspectos fundamentales de su propia teoría: (i) La posmodernidad obedece a un cambio cultural sistémico⁵⁰², de modo que la esfera del arte ha sido siempre uno de los ambientes en el que mejor se han podido observar todos sus síntomas interrelacionados. En tal sentido, aunque en apariencia algunos elementos del posmodernismo típicos de los años setenta y ochenta hayan

⁵⁰¹ Jameson, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁰² Con *sistémico* habitualmente se apela a un modelo de comprensión de la naturaleza que se apoya unitariamente tanto en la categoría de lo general como en la de lo particular, es decir, de cómo el todo (global) y sus partes (locales) se interrelacionan de un modo complejo para sustentar el orden lógico de la unidad material del mundo. Pero en el caso del método de Jameson, su utilización estaría correlacionado con la noción de estructura de Spinoza, desarrollada en la parte segunda, lema VII de su *Ética*: << (...) un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza (...) Si ahora concebimos otro, compuestos de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza (...) Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total. >>. He aquí la fundamentación de una ontología estructural (una “estructura de estructuras” como expresión de la totalidad actual de la naturaleza extensa (a la *Facies totius universi*), motivada por el movimiento (diremos para nuestro contexto que como expansión mediante inversión) y el reposo (como desposesión por desinversión), dando lugar a una *totalidad transformativa*. Véase Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 135-136 y nota al pie 13.

declinado en intensidad, otros muchos continúan virulentamente manifiestos. Por ello, Jameson tiene muy claro que solo desaparecerán completamente si se inaugura un modo de producción capitalista equivalente a lo que sería una nueva fase de su evolución; algo para lo que, a su juicio, faltaría un cierto tiempo todavía⁵⁰³. (ii) Tras el 11-S, EEUU volvió a activar parámetros imperialistas caracterológicamente coincidentes con ciertas latitudes de la ideología modernista⁵⁰⁴.

Lo más significativo de esta última recombinação conceptual y lingüística que propone Jameson (tanto en un vector semántico como en otro simbólico) para plasmar mejor sus propios requisitos de periodización consiste en equiparar “posmodernidad” con “globalización” (del mismo modo que hizo 20 años antes cuando equiparó sustitutoriamente “modernidad” por “capitalismo”, aplicándose así una táctica denotativa spinoziana, es decir, la cultura no es sino un atributo de la substancia⁵⁰⁵). De tal manera, el desarrollo del proceso de acumulación de capital a nivel espacial, que conforma la esencia de la globalización como

⁵⁰³ Fredric Jameson. *El posmodernismo revisado*. Abada editores, Madrid, 2012, pp. 20-21.

⁵⁰⁴ Ibídem. Resulta obvio que la palabra “modernidad” ha sufrido un proceso de castración a la vez que de “resucitación” durante el largo siglo XX e incluso en nuestros días. En este proceso, el término ha quedado aplanado dentro del terreno de la tecnocracia, y, en concreto, ha pasado a servir como sintagma para acomodar las relaciones sociales de acuerdo a las coacciones del sistema de producción en expansión global. En cierto modo, hoy en día, ser “moderno” como país significa disminuir o prescindir completamente de una red robusta tanto de leyes sociales como de financiación pública para la protección al despido, el subsidio de desempleo o las pensiones. O dicho de otro modo, ser un ciudadano moderno viene a ser el que busca trabajo fuera de su país natal, quien ahorra mediante un fondo de pensión privado, y se permite el lujo de asumir el sobrepago de una sanidad y una educación igualmente privadas teniendo sus versiones públicas, eso sí, en declive. Ser moderno o de la modernidad significa también considerar al marxismo y al socialismo como presupuestos políticos anticuados e irracionalmente antagónicos a las necesidades y exigencias de los mercados. Véase la obra de Oskar Lafontaine. *El corazón late a la izquierda*. Paidós, Barcelona, 2000.

⁵⁰⁵ En el razonamiento de estilo geométrico de Spinoza queda establecido que la única substancia que existe es Dios. No existe nada más (por ende, los seres humanos existen pero no como substancias, sino como atributos. Es decir, para Spinoza el alma es perecedera porque no es eterna. Sólo la substancia posee los atributos de eternidad e indestructibilidad. La evolución del sistema de producción economía del capitalismo, con su inercia hacia la acumulación y la desposesión, así como hacia la naturalización de la política y la cultura en el mismo sentido, queda establecida como la única substancia perdurable dentro de la estructura que confirma el mundo en el que existen las relaciones sociales de los hombres en su modo imaginario, que es el modo con el que se relacionan con las condiciones reales de su existencia. Consiguientemente, la extrapolación final es que la substancia (“capitalismo”) vendría a ser la realidad en sí, y el atributo (las “relaciones sociales”) una mera percepción subjetiva e “imaginaria” de la misma.

expansión imperialista, ocupa el lugar del denominador (base productiva), y el numerador queda bajo el protagonismo de la superestructura (posmodernidad).

No obstante, hay un tercer elemento del que se lamenta el propio Jameson por el hecho de no haberlo insertado con la importancia que se merecía en la lógica de sus análisis fundacionales del período en cuestión. Es decir, en su momento no terminó de filtrar el impacto que lo “pos” iba a tener no tanto en lo ideológico (o como sintagma declarativo de la novedad tecnológica en cualquier ámbito social como pueda ser el político: por ejemplo, en consonancia con el uso estratégico e instrumental de las redes sociales en las campañas presidenciales estadounidenses de 2008 y 2012) sino en la propia filosofía⁵⁰⁶ y el rol que esta debía desempeñar. La filosofía a la que se refiere Jameson como representación auto-referencial del posmodernismo es la que afirma sin rubor (“complacientemente”) la desvalorización o el efecto prescindido o descontando de los principios y significados originariamente trascendentes, optando por una relativización o adiaforización de las acciones del sujeto (incluido tanto los intereses colectivos como los institucionales) en relación con sus consecuencias tanto morales como materiales. Como él mismo indica, en tal relativización de los fenómenos sociales no se hallan presentes ni la carga de la angustia ni el deseo febril por descubrir lo Absoluto⁵⁰⁷. En cambio, en lo expresivo posmoderno, como filosofía propiamente dicha, el núcleo de significación tendría la forma de un artefacto basado en un militante “*anti-fundacionalismo y anti-esencialismo*”⁵⁰⁸. Partiendo de esta diferencia, es

⁵⁰⁶ << ¿Cómo pude ser tan corto de vista para haber omitido esta característica de lo posmoderno (en otras palabras, el pensamiento, la propia conciencia de sí mismo)? >>. *Ibidem*, p. 26.

⁵⁰⁷ << (...) la muerte de Dios de Nietzsche o el fin del valor no es vivido, como en la filosofía modernista, con angustia y con el anhelo de lo Absoluto (viejo y nuevo). Es sentido como una liberación positiva y como el desprenderse de unos universales que ya no necesitamos. >>. *Ibidem*, p. 25.

⁵⁰⁸ Jameson, tanto por su vertiente marxióloga inmanentista como por su filiación estructuralista althusseriana y spinozista, no puede abandonar por completo una defensa del fundacionalismo, principalmente porque su negación categórica implicaría que no existen fundamentos desde los que operar la indagación racional. El anti-fundacionalismo afirma que esos supuestos fundamentos “esenciales” nunca han existido salvo para articular una narración discursiva de índole moral. Así, se aferran al escepticismo y el relativismo como los modos más eficientes de conocer e interpretar lo finito, contingente y aleatorio (en la línea indicada por Stanley Fish, esta vía de pensamiento se la podría calificar como de “sofisma escrito de forma analítica” u otra forma de retórica). Dicho de otro modo adicional, la vida social, tanto la del individuo como la del colectivo, resultaría ser interminablemente interpretable, por consiguiente, de la aleatoriedad de los acontecimientos y del comportamiento impredecible no puede inferirse un deber inequívoco. Así pues, bajo este

decir, de lo que ha terminado por ser característico de la posmodernidad y especialmente de la filosofía posmoderna, es como se reafirma y se adapta el propio prisma de Jameson (en concreto, lo que se quiere decir con “adaptación” es que su crítica no se moviliza como una fórmula de radicalidad en contra de ciertos parámetros del arte posmoderno; de hecho, Jameson es capaz de establecer bastante más empatía con este que con la modernidad). Por ende, el prisma jamesoniano, que hemos ido anudando a lo largo de los capítulos precedentes, se articula como un programa constructivista pero de praxis marxista. Precisamente, el inciso referente al constructivismo es el único punto que valora críticamente Jameson de la ideología o cuasifilosofía posmoderna, y más específicamente de lo que estaría conectado a la corriente del cambio institucional y la creación del anatema (desde la perspectiva del marxismo occidental) conocido como “capital social”⁵⁰⁹. En definitiva, el constructivismo solo podría ser socialmente útil y revolucionario si inspirase una micra de factibilidad al proyecto de utopía bajo la consideración de que todos “*los sentimientos humanos y las instituciones son construcciones sociales e históricas*”⁵¹⁰ en vez de ser dados de un modo natural o

prisma analítico, el misterio de la esencia del objeto sería que no tiene esencia. En conclusión, la ideología subyacente bascula entre la apatía política del “todo vale” y su complemento pragmático, que estaría definido por el poder que es el derecho. Para esta vía, la dialéctica sería una más entre las múltiples escrituras imaginarias creadas para establecer un orden aparente en el caos. Véanse la obra de Stanley Fish. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Duke University Press, Durham and London, 1989, pp. 45 y sucesivas. Y la de Keith Jenkins. *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 50-53.

⁵⁰⁹ Véase la obra de Daron Acemoglu y James A. Robinson. *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Deusto, Barcelona, 2012. Precisamente, estos autores presentan sus tesis en los siguientes términos: << *Defendemos la idea de que lograr la prosperidad depende de la resolución de algunos problemas políticos básicos. Y es precisamente porque la economía ha asumido que los problemas políticos están resueltos por lo que no ha sido capaz de aportar una explicación convincente de la desigualdad mundial. Para explicar la desigualdad mundial, todavía es necesario que la economía comprenda que los distintos tipos de Estados y acuerdos sociales afectan a los incentivos y los comportamientos económicos. Pero también es necesaria la política (...) Como mostraremos, los países pobres lo son porque quienes tienen el poder toman decisiones que crean pobreza.* >>. *Ibidem*, p. 89. En otras palabras, la pobreza deviene principalmente por una falta de tradición histórica en la puesta en marcha de instituciones políticas (como estructura de regulación de las relaciones sociales) auténticamente democráticas, socialmente justas y no corruptas. Jameson utilizaría estas premisas tan solo como antítesis a las suyas, es decir, como un polo negativo para, dialécticamente, subir un peldaño hacia un descubrimiento nuevo sobre el estado de la ideología dentro del discurso de lo institucionalmente es considerado como democrático en el capitalismo contemporáneo.

⁵¹⁰ Jameson siempre ha tratado de encontrar algunos puntos de complementariedad (aunque fuera como efecto de cierta dosis de contradicción) de su método marxista con el método de Vico. Durante la primera mitad del siglo XVIII, el pensador napolitano fue muy crítico con

biológicamente⁵¹¹. Como ejemplo que facilita el entendimiento de lo que implica un análisis constructivista tradicional puede tomarse la disección para objetivar el trabajo que desempeña una persona dentro de una organización en los términos de cómo es vivido por dicha persona y cómo es percibida la actividad que realiza por su entorno. De este modo, al menos teóricamente, se superaría la reducción ideológica tradicional de valorar un determinado puesto de trabajo, tanto sus funciones como su valor de mercado, exclusivamente en base a su simple posicionamiento dentro de un esquema jerárquico con criterios utilitaristas para desarrollar las necesidades del proceso productivo. El análisis constructivista inscribiría todas las relaciones sociales y cognitivas vinculadas con la actividad desarrollada tal y como es vivida por la persona que realiza las tareas, pero en este mismo contexto, el límite constructivista se localizaría en que el trabajador no define ni activa conscientemente ni su función ni su espacio de influencia puesto que está causalmente determinado por la estructura de la estructura y la ideología que le marcan los límites de su transformación. En este sentido se estaría informando de que la reificación, en el sentido de Lukács (la noción de *Verdinglichung*), no queda eliminada de la consciencia, es decir, la persona que ocupa ese hipotético trabajo, aun siendo desarrollo en clave constructivista, seguiría careciendo de la

las escuelas naturalistas, en el sentido de negar que existiera un núcleo esencial, fijo e inalterable en la condición humana, y que fuera posible armar un cuerpo de principios universales idénticos para homogenizar la conducta de todos los hombres en cualquier tiempo e independientemente del lugar. Su visión materialista se especificó frente a otras en que concibió la naturaleza humana como un todo en cambio constante. Para él, la ley natural no es la “ley natural de los filósofos” sino las leyes que surgen de manera progresiva en la historia como consecuencia de las relaciones sociales y de cada sociedad en el modo en el que surge y se organiza. A continuación, se observa resumido el pulso de su crítica en los siguientes términos: << (...) *la providencia fue la ordenadora del derecho natural de las gentes, la cual, puesto que durante muchos siglos las naciones tuvieron que vivir careciendo de lo verdadero y de la equidad natural, permitió que se atuvieran a lo cierto y a la equidad civil* (así que erraron porque...) *creyeron que la equidad natural en su idea perfecta había sido entendida por las naciones gentiles desde sus primeros comienzos, sin pensar que se necesitó de unos dos mil años para que en alguna de ellas aparecieran los filósofos, y sin privilegiar entre ellas a un pueblo asistido en particular por el Dios verdadero.* >>. Giambattista Vico. *Ciencia nueva*. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 174-175. Otro elemento de cierta afinidad de la posición de Vico con Jameson fue la concepción de la religión del primero. Así, en su marco político, para alcanzar una sociedad justa en absoluto se eliminó radicalmente la religión como requisito para la transformación cultural de la sociedad (algo que Marx sí contempló), sino que esperaba que se realizaría socialmente la transformación de la “falsa” religión en “verdadera” religión (latente en el cristianismo primitivo).

⁵¹¹ << (...) *aprehender como histórico lo que solía ser considerado como natural significa que, dado que fue la gente quien llevó a cabo tales cosas, también puede cambiarlas.* >>. Jameson, *op. cit.*, pp. 26-27.

capacidad para conceptualizar qué es el capitalismo como totalidad significativa⁵¹². No obstante, como ejemplo para asimilar esta premisa en su desarrollo dinámico contemporáneo, resulta convincente comentar el filme de 2011 *Margin Call*. Su director J. C. Chandor describió la conspiración de un conjunto de directivos de una empresa financiera de gran prestigio internacional (como una máscara para representar el arquetipo de Lehman Brothers) que, en las vísperas del colapso de 2008 y el inicio de la Gran Recesión, sí eran capaces de articular desde su subjetividad una radiografía material de las consecuencias reales que se producirán sobre la sociedad como efecto de su codicia desenfrenada (en la forma del “derivado”) y de los efectos proyectados por una programación moral dominada por la ideología de la performatividad (con el auge de los técnicos “*numerati*” que reducen el idealismo y el humanismo a un cálculo matemático) en cumplimiento de los objetivos ontológicos de aquello que persiguen la empresa y el sistema. Es decir, la fantasía de Chandor trata de demostrar que aquel que pudo estar reificado puede despertar pero dentro de un sueño esquizoide en el que su Yo reprimido, aunque toma conciencia lúcidamente del fenómeno o hecho en toda su totalidad, continúa siendo esquizofrénico porque no utiliza la verdad revelada como un modo de liberación, sino que vuelve a reificarse a sí mismo, primero al admitir la inevitabilidad de lo que ha ocurrido (como signo de la razón cínica que expondremos a continuación) y, segundo, en orden a manifestar su resentimiento hacia la sociedad (por sentirse él mismo, como sujeto histórico, una víctima secuestrada por la omnipotencia del sistema).

El prólogo al futuro jamesoniano se abre entendiendo que la descripción de la posmodernidad (como sinónimo de capitalismo y globalización) es la descripción de un modo de producción (incluyendo la cultura y la filosofía dominantes) que, tomando ciertas precauciones así como asumiendo una toma de posición específica, puede alcanzar varios destinos materialistas: (i) El progreso en términos políticos y económicos no puede ser un fenómeno infinito, lo cual, aplicado al desarrollo histórico de la democracia, implicaría que puede ser válido importar o conservar atributos del pasado de la historia social, no con vistas

⁵¹² En Lukács: << (...) el proceso de la racionalización weberiana –ahora comprendida, por la vía del proceso de trabajo, como la pérdida de cualquier capacidad de totalizar o aprehender la totalidad significativa, no solo del micro-proceso laboral sino también del macro-fenómeno del propio capitalismo- se teoriza en términos de sus efectos sobre la subjetividad. Lukács ve ahora que se trata de un proceso global del que nadie puede escapar.>>. Fredric Jameson. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 79.

a practicar una imitación desnaturalizada o para realizar una copia neutral descontextualizada, sino que se trataría de conocer cómo funcionó en el pasado en aras de mejorar el entendimiento sobre el funcionamiento de la estructura en el presente; el objetivo final debe ser realizar desde el presente la expulsión de ese pasado como un periodo en sí, e inmediatamente pasar a desarrollar elementos originales en el nuevo periodo en formación que no impliquen para su gestación e implantación la disolución de otros determinados factores y elementos que han sido constructivamente afines al proyecto de liberación de la humanidad. (ii) El mercado (su funcionamiento interno y su ideología) tiene que ser analizado y criticado, y no debe permitírsele provocar el olvido social de que fue ideado como parte de la realización de una utopía⁵¹³. Lo que le añade la posibilidad de poder ser cambiado

⁵¹³ Para entender el alcance de esta premisa tiene importancia fijarse en la manera alternativa en la que advirtió Karl Polanyi lo que “podría ser” el socialismo: << (...) *esencialmente la tendencia inherente en una civilización industrial hacia trascender al mercado autorregulado subordinándolo conscientemente a una sociedad democrática. Es la solución natural para los trabajadores industriales que no ven ninguna razón para que la producción no sea regulada directamente y para que los mercados no sean más que un aspecto útil pero subordinado de una sociedad libre. Desde el punto de vista de la comunidad en conjunto, el socialismo es solo la continuación del esfuerzo por hacer de la sociedad una relación distintamente humana de personas que en Europa occidental se asociaba siempre a las tradiciones cristinas.* >>. Polanyi, p. 294. La aportación de la visión socialista, tal y como la describe Polanyi, se sintetiza en romper con el incentivo general de la actividad productiva, dado que el derecho de las personas físicas o privadas para disponer de los instrumentos de la producción no estaría salvaguardado más que para el Estado como representación de la comunidad y de la voluntad general. Paradójicamente, su debilidad como narración política con vocación de convertirse en un todo universal se encuentra precisamente en su principal novedad, esto es, la citada suspensión en la continuidad de los títulos de propiedad (justamente el atributo fundacionalista del liberalismo). Así, el liberalismo proyectó utópicamente la eliminación de cualquier tipo de intervencionismo sobre los pilares de la estructura de la estructura (el libre comercio a escala mundial, la mano de obra “libre”, y una política monetaria estable para especular tanto como para acumular y desposeer). Pero ya vimos en la nota 470 que el propio desarrollo del comercio impide que se pueda prescindir de la regulación, más bien al contrario, se intensifica que exista una regulación fuerte para garantizar el objetivo final que es “*ayudar a los negocios a conseguir más beneficios*”. Para asegurar esto, tiene una función crítica la puesta en marcha de instituciones monetarias internacionales, cuyo sentido originario fue absorber ellas mismas la gestión del núcleo de la regulación de protección al propio sistema ideado por el liberalismo. Jameson intuye que el paso a un nuevo periodo diferente al de la posmodernidad implicará un proceso de separación de la política con respecto a la economía, o dicho de otro modo, tendrá lugar, tal alejamiento, por la represión de una de ellas. Lo sintomático es que mucho antes que Jameson, Polanyi diagnosticó en 1944 que la preparación de las sociedades europeas para el despliegue del fascismo durante los años de 1920 emanó directamente de la desunión radical y consecuente paralización del sistema económico y el sistema político. Así que el pronóstico de salto de periodo en Jameson estaría causalmente atrayendo un posible escenario de choques radicales entre grupos sociales en donde los órganos democráticos que llegaran a dominar terminarían

radicalmente como totalidad global que es, desarticulando la imagen mental de lo utópico que fue ensamblada en nuestro pasado inmediato, y en especial durante la Guerra Fría, como el sinónimo especular de un régimen totalitario⁵¹⁴. (iii) Es preciso proceder a la distribución de una vacuna contra la razón cínica, auspiciada como la conducta en boga para mayor gloria de la performatividad descrita por Lyotard⁵¹⁵. Para Jameson, ese cinismo analítico esconde un sistema de razonamiento superficial que “*lo sabe todo de antemano con la convicción de que no puede ser de otra manera, de que tampoco se puede cambiar*”. Entre las causas que explican esta forma de “pesimismo” del intelecto se podría indicar que es un fruto del abandono del discurso idealista o humanista para facilitar la justificación de los objetivos y las estrategias. Hoy día, los juegos del lenguaje han permitido establecer la creencia de que lo que importa no tiene que ser ni siquiera la verdad, sino el rendimiento neto como cociente entre lo que se ingresa y lo que se gasta, entre el volumen de lo que se invierte y el ratio de endeudamiento, en definitiva, la discusión en el capitalismo posmoderno no es una hermenéutica para descifrar la verdad, sino el modo de incrementar el poder. En especial, el hecho técnico posmoderno permite que los fines justifiquen los medios. Así, que tales fines sean simplificados dentro del proceso de crecimiento del poder pone en evidencia la factibilidad de la solución que proporciona Jameson para comprender (y no escandalizarse⁵¹⁶) por qué tiene lugar la proliferación de la corrupción en los círculos de la política, en Wall

“declarando la guerra” a la estructura industrial y financiera. Este prisma permite afirmar que lo natural del capitalismo en su expansión no realizada a través de la forma organizativa fascista tiene lugar mediante la asimilación completa de la economía a la política y de la política a la economía. Del mismo modo: << *Este nuevo momento que llamamos “posmodernidad”, cuando lo contemplamos desde un punto de vista cultural, y “globalización”, cuando lo contemplamos desde un punto de vista económico, es una totalidad, una substancia como la de Spinoza que, dependiendo del ángulo desde el que se observe, es completamente económica o completamente cultural.* >>. Fredric Jameson. *El posmodernismo revisado*. Abada editores, Madrid, 2012, p. 79.

⁵¹⁴ Ibídem, p. 80.

⁵¹⁵ La ascendencia de la performatividad o la relación *input/output* la describe Lyotard del siguiente modo: << *No se compran savants técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder. La cuestión es saber en que puede consistir el discurso del poder, y si puede constituir una legitimación. Lo que a primera vista parece impedirlo es la diferenciación hecha por la tradición entre la fuerza y el derecho, entre la fuerza y la sabiduría, es decir, entre lo que es fuerte, lo que es justo, y lo que es verdadero (se produce así...) el reemplazamiento de la normatividad de las leyes por la performatividad de procedimientos.* >>. Jean François-Lyotard. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984, p. 86.

⁵¹⁶ << *¿Pero es que la filiación de todos los partidos con el capitalismo no es ya en sí misma corrupción? ¿cómo puede reprochársele a los individuos beneficiarse del sistema cuando la clave del propio sistema es el beneficio?* >>. Jameson, *op. cit.*, p. 76.

Street, en los bancos, en la industria automovilística o en las instituciones que dirigen el deporte profesional. En realidad, toda ella viene a ser una consecuencia natural del orden que exige el proceso de producción, el cual, precisamente espera de las relaciones sociales ese comportamiento, esto es, propiciar el modo de aumentar el deseo del beneficio. Consiguientemente, la relación de preeminencia de la justicia sobre la performatividad se invierte, ya que lo que tiene valor y capacidad de ser legitimado es lo que puede ser ejecutado.

De este modo se provoca la reafirmación de la negación: nada puede cambiar salvo por la aparición de un hecho (luego si se controla el contexto, los hechos posibles serán siempre interpretados como legitimadores de la performatividad (es así como “todo” lo que es necesario se sabe). El último guiño de Jameson para contrarrestar esta línea de argumentación es gramsciano, al apelar al “utopismo de la voluntad” como primer peldaño para vacunar a la sociedad de la razón cínica y desbaratar la ideología de la medición, la vigilancia y el rendimiento que son los ingredientes esenciales de un sistema de pensamiento principal que impone experimentar la vida y la “buena sociedad” como formas imaginarias que se hacen realidad por medio de la no intervención.

CAPÍTULO CUARTO
EL CAMBIO A LARGO PLAZO
Y LA ESTRATEGIA DE
LA DIALÉCTICA

Sin visión profética el pueblo perecerá; más el que guarda la ley es bienaventurado.

Proverbios 29:18

1. Las profundidades del método

El impulso que encamina a Jameson hacia el análisis de la dialéctica⁵¹⁷ en sus dimensiones más profundas está relacionado con la intuición de que las “linduras teológicas” implícitas en los nudos vertebradores de las construcciones conceptuales de su forma hegeliana, en realidad podrían aportar al engranaje marxista caminos o estrategias de indagación válidas para construir nuevas hipótesis y reflexiones en nuestros días (en perspectiva, el marxismo se decidió tempranamente por una cierta censura o desprecio a la posibilidad del “resurgimiento de Hegel”⁵¹⁸). Para Jameson, en la dialéctica se halla una propiedad potencial de gran utilidad: la inscripción del tiempo y el cambio en todos los conceptos de la realidad que nos rodea (en este sentido, se trata de incorporar un sentido de contigüidad entre la temporalidad, como transitoriedad de las cosas, y el cambio como la conversión, “de dar o recibir”, de una cosa por un sustituto). El hecho de que la temporalidad haya sido ignorada por la filosofía no

⁵¹⁷ En términos generales, la palabra dialéctica (del griego “*dialektike*”) se entiende como el arte de la conversación, el diálogo, la discusión, la disputa, la controversia, el razonamiento o la argumentación. Todas estas acciones de la mente están orientadas a desentrañar la verdad de forma razonada. En la Antigüedad, destacó Protágoras (485-415 a.C.) que desarrolló el método antilógico, de acuerdo con el cual sobre cualquier asunto se pueden presentar dos argumentos opuestos entre sí. Zenón de Elea, también del siglo V a.C., fue además el inventor del método para refutar las hipótesis de adversarios filtrando lo que denominó como “*consecuencias inaceptables*” (*reductio ad impossibile*). En la Edad Media y el Renacimiento, la dialéctica quedó establecida como un método para asegurar la validez lógica de los argumentos (por ejemplo, en una disputa, la norma era que había que mantener era presentar siempre una tesis y su antítesis, y “*en el conjunto de consecuencias inaceptables contaban las proposiciones que contradecían la revelación divina*”. Véase *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez. Trotta, Madrid, 2012, pp. 194-199.

⁵¹⁸ Jameson reconoce la desacreditación del método de pensamiento dialéctico por la modernidad en base a la aporía al que se le asocia en el siguiente sentido: << *Si la dialéctica no es más que un medio, ¿cuáles pueden ser sus fines? Si es un sistema metafísico, ¿qué posible interés puede tener después del fin de la metafísica?* >>. Fredric Jameson. *Las valencias de la dialéctica*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 13.

dialéctica implica el anhelo “*demasiado-humano*” de encontrar lo intemporal, lo que representa a su vez el núcleo de la ideología del sentido común⁵¹⁹ (cuya característica es oscurecer o atenuar las contradicciones presentes en la realidad social y material aplicando categorías mentales que sirven como filtros).

En la tradición del marxismo ortodoxo occidental⁵²⁰, el sistema de pensamiento característico no se ha correspondido naturalmente con las derivaciones hacia el historicismo, el existencialismo o el estructuralismo (ni con las últimas innovaciones propias del marxismo analítico y la sociobiología marxista), sino que su “alfa” fue siempre el materialismo dialéctico (también denominado como marxismo demótico o “puro”⁵²¹). Sin embargo, cierto es que surgieron “marxismos” occidentales diferentes, en el sentido de verse a sí mismos como defensores de un materialismo histórico desde el que “*no postulaban el carácter dialéctico de la ciencia o de la naturaleza*”⁵²² y que, además, se fueron abriendo poco a poco a la influencia del materialismo biológico propuesto por el psicoanálisis de Freud (una inercia que el materialismo dialéctico había evitado hasta con cierta hostilidad). Otra tendencia dentro del marxismo occidental fue la de desintegrar ágilmente la diferencia base-superestructura con el fin de dar una importancia tan vitalmente determinista a la cultura como al sistema económico. Centrándonos en el materialismo dialéctico, este implicó una postura remanente

⁵¹⁹ << Aristóteles y Kant constituyen entonces las grandes summas del pensamiento de sentido común y del empirismo de sujeto-objeto. >>. Ibídem, p. 14. Jameson enfatiza la importancia de la dialéctica como un medio para sorprendernos a la hora de saber distinguir entre dos clases de pensamiento. En sentido opuesto, la ironía surge de observar que en el uso del lenguaje común, lo “dialéctico” a menudo se utiliza para clarificar momentos que en realidad no son dialécticos, pues, se aplica para tratar simplemente de cuestionar lo establecido pero sin perder de vista la defensa de la antigua ley de la no contradicción como el requisito para identificar lo que es verdadero. Así pues, la dialéctica conlleva un desafío “*provocativo y perverso al sentido común*”, esto es, confronta con la fe en la solidez del concepto -dogmatismo- y la certeza de los objetos reales -empirismo-.

⁵²⁰ Perry Anderson. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI, México, 1991.

⁵²¹ El literal de “materialismo dialéctico” no fue empleado por Marx ni por Engels. Ambos utilizaron siempre los términos de “materialismo histórico” o “dialéctica materialista”. Fue a partir del siglo XX, especialmente con la obra de Gueorgui Plejánov, cuando el materialismo dialéctico se convirtió en el núcleo significativo de aquello que se denominaba ya como la filosofía del marxismo.

⁵²² Jameson, *op. cit.*, p. 16. Esta posición implica que tomaron como suya una postura captada por Vico en su *Ciencia Nueva* sobre el límite del conocimiento del hombre, esto es, la tesis de que podemos conocer hasta donde acaba la historia de los hombres, pero no aquello que se sitúa donde comienza la creación de Dios que es la naturaleza.

entre la aceptación de una filosofía de la naturaleza⁵²³ y la de una filosofía de la ciencia, y desde este segundo nodo activo, primero, establecer una dialéctica de los conceptos científicos para la investigación y, segundo, pasar a una dialéctica de la naturaleza en sí que lideró Engels⁵²⁴ (Jameson se siente preocupado más por la epistemología conceptual desde la que indagar la realidad que representa la primera de ellas). Por su parte, Hegel también se esforzó para que su pensamiento alcanzara la especificidad de todo un sistema filosófico, para que luego fuera continuado por sus discípulos dando lugar al hegelianismo. Como apunta Jameson, tanto en el caso del marxismo como del hegelianismo, ambos han sufrido ataques dirigidos a demostrar que sus respectivas aspiraciones para erigirse como filosofías por derecho propio, en realidad, no eran más que justificaciones o simples disfraces para camuflar sus auténticas naturalezas: ser ideologías o falsas filosofías, lo que en suma manifiesta el conflictivo juego alrededor de cuáles son los límites de la filosofía, es decir, dónde comienza el territorio de las demás disciplinas o el de otras categorías al acabar el suyo. Jameson aporta un resumen para entender las críticas que surgen fruto de esa disyuntiva, y cuyo origen estaría

⁵²³ Concebir una dialéctica de la naturaleza tiene una relación con la postura idealista. El idealismo, como sistema reactivo a partir de la crítica al materialismo, implica dos premisas. (i) << (...) *los seres humanos somos incapaces de imaginar otra cosa que este elemento de la consciencia en la que estamos sumergidos (aun cuando dormimos), incapaces por tanto de teorizar este fenómeno a la luz de lo que no es, en virtud de la ley que identifica determinación con negación (Spinoza).* >> (ii) Para el idealismo resulta intolerable el modo en que : << (...) *el materialismo despoja a nuestra vida existencial, a nuestras percepciones y sensaciones corporales, de su frescura e intensidad sustituyéndolas por un sustrato sin forma y no inmediato, sensorialmente inverificable, como la materia.* >>. Jameson, aplicando formalmente las premisas dialécticas, va argumentado mediante antítesis las posibles salidas para el momento de lo dialéctico. En este caso, citando el punto de vista de George Berkeley y su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Jameson, *op. cit.*, p. 18.

⁵²⁴ Asumiendo que Engels fue el “inventor” del marxismo como un sistema que aspiraba a ser una filosofía. La ambición más grande de Engels, contenida en su obra *La dialéctica de la naturaleza* (1883), fue lograr explicar todos los descubrimientos científicos que habían sucedido en el siglo XIX como la realización tangible de la dialéctica hegeliana. En el marco que desarrolló propuso tres leyes generales: (i) “*El cambio cualitativo del mundo natural era el resultado del cambio cuantitativo de la materia o del movimiento tras una acumulación de presiones*”. (ii) Para interpretar acertadamente los contrarios es necesario respetar la normatividad propuesta por Hegel en el sentido de que “*los dos polos de la antítesis, en cuanto positivo y negativo, son inseparables entre sí del mismo modo en que son opuestos, y se penetran pese a esa oposición*”. Consiguientemente, las contradicciones de los fenómenos naturales son las que posibilitan que tenga lugar la evolución. (iii) La negación de la negación, “*según la cual las contradicciones internas de un fenómeno producen otro sistema opuesto*” que al negarse después conduce a “*un sistema de desarrollo más alto*”. En definitiva era un intento de ofrecer un sistema de pensamiento para conocer la totalidad del mundo natural o físico. Véase Tristram Hunt. *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*. Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 283-285

localizado en la oposición binaria entre decidirse apresuradamente (“por la impaciencia” de la ideología) entre un materialismo o un idealismo:

*(...) la teoría debe ser entendida como el intento perpetuo e imposible de descodificar el lenguaje del pensamiento, y de adelantarse a todos los sistemas e ideologías que inevitablemente resultan del establecimiento de una terminología fija. La desconstrucción es entonces el paradigma mismo de un proceso teórico de disolución de las terminologías que, a causa de la elaboración de una terminología que ese mismo proceso exige, se vuelve a su vez una filosofía y una ideología coagulándose en el mismo tipo de sistema que buscaba socavar.*⁵²⁵

Jameson explica de ese modo que la teoría, aunque no pudiendo zafarse de la cosificación de la filosofía y de la mercantilización del mercado intelectual, al menos sí puede hacer visible lo inescapable de la segunda (dicho de otro modo, la mercantilización equivale a un cierre de los sistemas, que aparecen como si fueran fórmulas científicas acabadas que en cierto modo buscan utópicamente fijar un “*fin de la filosofía*” tanto como un “*fin de la historia*”). Bajo estas consideraciones, su pretensión en cuanto a realizar un metacomentario sobre Hegel (desplegado en *Valencias de la dialéctica*) persigue exponer dos supuestos críticos: (i) El sistema de pensamiento hegeliano no es un sistema cerrado o circular (ii) De acuerdo con Hegel, la monarquía constitucional y el ciudadano “ético” no representan la culminación del desarrollo social⁵²⁶.

Pero antes de pasar a analizar en detalle el desarrollo de esos dos razonamientos, resulta pertinente esbozar, de un modo introductorio, la misma pretensión de Jameson pero ahora aplicada a Marx y Engels. No obstante, para comenzar a realizar ese paso es conveniente aclarar lo que el marxismo, como signifiante, designa hoy por hoy. Así, enseguida se advierte que está presente el signo de lo que se considera una teoría, es decir, es una “*teoría*

⁵²⁵ Jameson, *op. cit.*, p. 19.

⁵²⁶ *Ibídem*, p. 20.

con nombre (como el derrideanismo o el athusserianismo)". Después, se esfuerza por mantener distancia con aquello que se denomina "*secta intelectual o cuasireligiosa propia de la mercantilización estética o teoría moderna*"⁵²⁷. Por último, el marxismo ha sufrido sus rebeliones intestinales que han dado lugar a tendencias dominantes (leninismo, trotskismo, maoísmo). Esas interpretaciones, tanto de concepto como de práctica política, han precipitado la persistencia de un cisma cuasi-religioso cuyo epicentro siempre ha sido su fundador originario o puro (Marx), representando el problema latente o trauma heredado lacaniano entre el líder carismático de una política revolucionaria y la forma imperfecta en que se desarrolla la organización colectiva con él y después de él así como el discurso ideológico que pervive. La cura contemporánea de ese trauma heredado desde aquellas generaciones a las actuales recaería en asimilar el marxismo como un lenguaje político e ideológico alternativo y diferente a cualquier otro, pero que no puede estar librado de un proceso de periodización y de cambio. Es por ello que Jameson intenta igualar que, en lo que se refiere al lenguaje, aunque el término "socialismo" o "marxismo" haya sido manchado por experiencias de todo tipo, casi siempre desastrosas o alejadas del ideal, ocurre lo mismo para el término "democracia", que aparece también manchado por las experiencias históricas que dirige el capitalismo. A pesar de ello, es posible pensar que estos términos se pueden transcodificar en algo nuevo: el interés de Jameson en la dialéctica se descubre como una estrategia práctica en el sentido de utilizarla como campo semántico o palabra clave para definir el marxismo, y, por lo tanto, abriendo un espacio para materializar a través de él la posibilidad política singular de lo que está por imaginar y venir al mundo real:

*(...) desplegar un lenguaje cuya lógica interna sea precisamente la suspensión del nombre y el mantenimiento de un espacio para la posibilidad. Este es el lenguaje de la utopía, que no descarta el retorno eventual del vocabulario del socialismo ni ofrece una alternativa positiva (como la de la "democracia radical") que podría ser luego apropiada de un modo completamente diferente y manipulador.*⁵²⁸

⁵²⁷ Ibídem, p. 22.

⁵²⁸ Ibídem., p.23.

Ahora ya es el momento de comenzar introductoriamente la crítica de Jameson a Marx y Engels, estableciendo, como primer elemento de partida, que el lenguaje y la forma de realizar conceptualizaciones al estilo hegeliano son atributos perfectamente reconocibles en los análisis económicos de Marx así como en los trabajos críticos que realizó Engels⁵²⁹ para sentar las bases de un renovado o “verdadero” socialismo científico. Esta aplicabilidad de Hegel sobre lo económico por medio de la dialéctica se convirtió en un proceso de legitimación de la respetabilidad del marxismo como filosofía (que fue uno de los principales propósitos de Engels⁵³⁰). Precisamente, las tres leyes del materialismo dialéctico diseñadas por Engels (véase la nota 524), además de su propio contenido y alcance, destacaron por el mismo hecho de que fueron codificadas como “leyes”⁵³¹ al estilo de Newton y la física moderna. Así, la noción de ley quedaba objetivada como una afirmación de que existe un mundo (de fenómenos aparentes o de las apariencias) que es externo pero que posee una correspondencia con una esencia interior que lo subsume. Por ejemplo, la noción de geología

⁵²⁹ Es importante enfatizar que Engels no diseñó su materialismo dialéctico en los términos rígidos y mecanicistas con los que fue implantado en la Unión Soviética durante el siglo XX. El fabricante de Manchester, como Hegel, confeccionó un pensamiento abierto y humano, fácilmente maleable hacia ciertos parámetros idealistas próximos, incluso, a la moral cristiana, mientras que el segundo, el estalinismo, puso en marcha un tipo de socialismo científico que fue precisamente antihumano y carente por completo de subterráneos éticos de algún tipo. Para Engels, el socialismo o la sociedad socialista era, por delante de todo lo demás, “*un proceso de cambio y transformación constantes como todas las otras situaciones sociales*”. Véase Hunt, *op. cit.*, p. 361.

⁵³⁰ << Conviene, ante todo, puntualizar que no tratamos ni remotamente de defender el punto de vista de que arranca Hegel, el de que el espíritu, el pensamiento, la idea es lo primario y el mundo real un simple reflejo de la idea. Este punto de vista fue abandonado ya por Feuerbach. Hoy, todos estamos de acuerdo en que la ciencia, cualquiera que ella sea, natural o histórica, tiene necesariamente que partir de los hechos dados y, por tanto, tratándose de ciencias naturales, de las diversas formas objetivas de movimiento de la materia; estamos de acuerdo, por consiguiente, en que en las ciencias naturales teóricas no vale construir concatenaciones para imponérselas a los hechos, sino que hay que descubrirlas en éstos y, una vez descubiertas, y siempre y cuando que ello sea posible, demostrarlas sobre la experiencia (...) En la dialéctica hegeliana reina la misma inversión de todas las conexiones reales que en las demás ramificaciones del sistema de Hegel. Pero, como dice Marx: “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento”. >>. Friedrich Engels. *La dialéctica de la naturaleza*. CreateSpace Independent Publishing Platform, p. 27.

⁵³¹ << (...) así como Kant redujo las categorías de Aristóteles a sus cuatro grupos de triadas, del mismo modo podría esperarse de todo filósofo ambicioso que demuestre la unidad de las tres leyes y que proponga un abstracción unitaria aún más general bajo la cual clasificarlas. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 25. Hay que fijarse en que esa unificación que es indicada será uno de los esfuerzos de Jameson que revisaremos más adelante.

queda explicada como una serie de negaciones negadas (tercera ley), de modo que las viejas formaciones rocosas terminan por ser destruidas mientras se van depositando otras nuevas⁵³².

Así es como el paso del tiempo se demostró fundamental en la formación del “espacio geográfico”, ya que con mayor o menor duración ningún cambio se podría explicar sin él. Pero, quizás, el tipo de afección de Engels con Hegel se puede notar especialmente en la relación determinista que intentó establecer entre la materia y la mente para explicar la evolución del hombre (el “misterio” del paso del simio al hombre), dando la dirección del desarrollo de la segunda a los cambios que tienen lugar en la primera, así el binomio trabajo-materia fue aupado como el responsable de la cristalización del *Homo sapiens* (dicho con otras palabras, el habla, el cerebro y la postura erecta fueron características no arbitrarias de adaptación sino fruto de la evolución del trabajo gracias a la “mano”-por consiguiente, “*el trabajo crea al hombre*”-⁵³³). Es cierto que en estas aproximaciones “dialécticas” de Engels

⁵³² << (...) la mayoría de los naturalistas hubieran llegado a percatarse enseguida de la contradicción que entrañaba el admitir que la tierra cambia, al paso que los organismos que en ella moran son inmutables, a no ser porque la vaga idea de que la tierra no es, sino que deviene, se desarrolla y perece, se vio reforzada por otro conducto. Al surgir la geología, vino a demostrar que no sólo existían estratos sucesivos y superpuestos, sino que, además, se desenterraban en ellos caparazones y esqueletos de animales desaparecidos y troncos, hojas y frutos de plantas que ya no se conocían. No hubo más remedio que reconocer la evidencia: no sólo la tierra en su conjunto, sino también las plantas y los animales que en ella vivían tenían su historia, desarrollada en el tiempo. Esta evidencia, al principio, se reconoció, sin embargo, de bastante mala gana (...) Fue Lyell el primero que hizo entrar en razón a la geología, al sustituir las bruscas revoluciones debidas al capricho del creador por los resultados graduales de una lenta transformación de la tierra. >>. Engels, op. cit., p. 9.

⁵³³ << También el hombre surge por un proceso de diferenciación. No sólo individualmente, partiendo de una sola célula para llegar hasta el organismo más complicado que produce la naturaleza, sino también históricamente. Cuando, al cabo de una lucha que dura miles de años, la mano se diferencia por fin del pie y surge la locomoción erecta, el hombre se separa definitivamente del mono y se sientan las bases para el proceso del lenguaje articulado y para el formidable desarrollo del cerebro, que a partir de ahora hace infranqueable el abismo entre el hombre y el simio. La especialización de la mano significa la herramienta y ésta presupone la actividad específicamente humana, la reacción transformadora del hombre sobre la naturaleza, la producción. Solamente el hombre consigue poner su impronta en la naturaleza, no sólo trasplantando las plantas y los animales, sino haciendo cambiar, además, el aspecto, el clima de su medio, más aún, haciendo cambiar las mismas plantas y los mismos animales de tal modo, que las consecuencias de su actividad sólo pueden llegar a desaparecer con la extinción general del globo terráqueo (...) Y todo esto lo ha llevado a cabo el hombre, esencial y primordialmente, por medio de la mano. Con la mano, fue desarrollándose paulatinamente la cabeza; surgió la conciencia, primeramente la de las condiciones necesarias para alcanzar los diferentes resultados útiles de orden práctico y, más tarde, entre los pueblos más favorecidos y como consecuencia de ello, la penetración en las leyes naturales que los condicionan. >>. Ibídem, pp. 15-16. Lo interesante de este pasaje

no se reconocen algunas categorías principales como la lucha de clases y la distinción necesaria entre base y superestructura, motivo por el que Jameson, volviendo al paso anterior (sobre cuáles son los significados que le son asignados al marxismo), resuelve que el modo en que cada uno enumera y selecciona el portfolio de “creencias” centrales de la doctrina demótica que le resultan relevantes viene a ser la mejor manera para evidenciar en qué variedad de marxismo se encuentra uno más cómodo⁵³⁴.

Volviendo al momento propio de la dialéctica como método, Jameson descubre un poco más las sendas por las que quiere dirigir su análisis al subrayar que la totalidad (y alcanzarla) por medio de la dialéctica representa un modo cerrado de entenderla, ya que la “*totalidad no es algo con lo que uno termina, sino algo con lo que uno comienza*”, consiguientemente, tal como en esta investigación se ha ido desglosando pormenorizadamente, si el capitalismo, como sistema de producción global, constituye al mismo tiempo un sistema de unificación de estructuras en una estructura, entonces es necesario convenir que la dialéctica se hace visible para el desarrollo histórico de la humanidad por medio del surgimiento del capitalismo. Ese “sorprender” que Jameson busca lograr en el receptor (algo así como comunicar un descubrimiento o una revelación) con el contenido de esta tesis, emana del mismo acto de presentar la dialéctica como un sistema que posee fortalezas pero que arrastra también desventajas; por tanto, la decisión de aplicar el método dialéctico implicará la responsabilidad de que nunca se podrá excluir su opuesto (es decir, siempre deberá estar presente una descripción no dialéctica de la dialéctica⁵³⁵). En esta línea de razonamiento, el

radica en la manera casi idealista que tiene Engels de presentar como el hombre puede manipular el entorno natural en beneficio propio, siendo esta capacidad la principal diferencia entre el orden de las sociedades humanas y el mundo animal.

⁵³⁴ <<¿Incluirá la revolución? ¿o acaso la ausencia de ese concepto señala revisionismo o herejía? (...) ¿qué sucede con los modos de producción? La enumeración se ocupa de los *sine qua non*: aquello sin lo cual una ideología política o económica no podría ser considerada marxista. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 26.

⁵³⁵ De este modo, Jameson quiere exponer que existen muchas dialécticas, incluso entre pensadores no dialécticos o anti-dialécticos (es el caso de Nietzsche, Deleuze Bergson o Wittgenstein por citar algunos), pero estos mismos utilizan momentos dialécticos para poner a prueba partes de sus descubrimientos (que surgen como consecuencia de tomar partido por una posición idealista o materialista). Este tipo de estrategia es denominada como “dialécticas locales”. Son “locales” porque son múltiples y de “*distintas dimensiones o importancia*”, de modo que: << (...) *es esta pluralidad la que cancela la pretensión dialéctica de articular las leyes de un universo gobernado por una teoría unificada o “teoría de todo”.* >>. Por el contrario, en ese marco aludido de momentos dialécticos dentro de un sistema no dialéctico, lo que se produce es que << (...) *la dialéctica que antes dominaba, es reducida a ley local de un rincón del universo, un conjunto de regularidades observables en un lugar, en un cosmos*

“descubrimiento” que extrajo Hegel, que siempre aspiró a ser histórico, instauró dos elementos fundacionales de su dialéctica hegeliana, y que luego aplicarían a su modo Marx y Engels, esto es: la función constructiva de lo negativo (el “polo negativo” no es algo que deba ser ignorado, destruido, devaluado, despreciado, oculto ni olvidado; por el contrario, lo negativo cobra vida), unida a la función de la diferencia *“como algo extrañamente inseparable de la identidad de la que se suponía era diferente”*⁵³⁶. Desde el principio de la historia hasta hoy en día se han ido configurado formas de expresión y representación basadas en la oposición de contrarios como puedan ser la dialéctica *“del bien y el mal, pero también la del sujeto y el objeto; la del rico y el pobre, pero también la de masculino y femenino o negro y blanco; la dialéctica de la derecha y la izquierda, pero también la de la poesía y la prosa, la alta cultura y la cultura de masas, la ciencia y la ideología, el materialismo y el idealismo, el yo y el otro”* etcétera, e incluso la dialéctica del futuro versus la dialéctica del pasado. Pero el punto débil de estos dualismos míticos (casi siempre siendo simultáneamente binarismo éticos) al aplicar el método de Hegel consiste en que *“cada término o fuerza es completamente positivo y enteramente autónomo por derecho propio. Sin embargo, como cada uno es opuesto al otro es difícil ver esa porción de negatividad que presumiblemente se requiere de cada término para que también funcione como opuesto”*⁵³⁷.

La fascinante regla que impone Jameson a la aplicación de la dialéctica sobre cualquiera de estos opuestos es que nunca deberá limitarse a extraer resultados estereotipados, convencionales o predecibles. Para comprender cómo sucede esa especie de revelación crítica que persigue Jameson, puede ser rastreada implícitamente mediante el concepto de figura que empleaba Auerbach para explicar el tránsito de nivel superior entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Para el filólogo e interprete alemán, lo “figural” en el Antiguo

que bien puede ser no dialéctico, y ser un universo de puro azar, de virtualidades o de la teoría del caos. >>. Ibídem, p. 27.

⁵³⁶ Ibídem, p. 29. Para Hegel: << (...) lo diferente no es confrontado por otro, sino por su otro (...) el otro propio del otro (...) Algo deviene un otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente un otro, y así sucesivamente hacia lo infinito. >>. Así, el núcleo epistemológico hegeliano subyacente quedaría completado con la siguiente elucidación sobre el quimismo: << El OBJETO [así] “diferente” posee una “determinidad” inmanente que constituye su naturaleza y bajo la cual tiene EXISTENCIA. Pero en cuanto totalidad asentada del concepto, el OBJETO es la contradicción entre esta totalidad suya y la “determinidad” de su EXISTENCIA; por ello el OBJETO es la aspiración a superar esta contradicción e igualar su existencia al concepto. >>. G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 196 y 276.

⁵³⁷ Jameson, *op. cit.*, p. 29.

Testamento es un personaje o episodio una *figura* que profetiza algo comparable en el Nuevo “sin la cual no existe una sola letra del Antiguo”. El sentido de la negación de la negación emerge del siguiente modo:

(...) *al mismo tiempo que Dios mata al primogénito en Egipto reconoce e indulta a los fieles por el signo de la Eucaristía: “tu cognosce tuam salvanda in plebe figuram” (“reconoce tu propia marca en las personas que han de ser salvadas”).*⁵³⁸

Se observa también la relación entre dos acontecimientos o personas según la cual uno de ellos no solo tiene significación propia, sino que además apunta también al *otro*, y “este, por su parte, asume en sí a aquel o lo consume” (la relación entre la muerte del hijo del faraón en Egipto y el comienzo del Éxodo del antiguo pueblo de Israel tiene su siguiente fase en la crucifixión de Cristo y su resucitación, y finalmente en el Apocalipsis y el Juicio Final). Por consiguiente, “los dos polos de la figura están separados por el tiempo pero, en tanto que episodios o formas reales, están dentro del tiempo; ambos están contenidos en la corriente fluida de la vida histórica”⁵³⁹. El “sorprender” se establece así entre el fenómeno que existió

⁵³⁸ Erich Auerbach. *Scenes from the Drama of European Literature*. University of Minnesota Press, Minnesota, 1984, pp. 46-77. Como indica Edward Said, el movimiento de la dialéctica se hace visible cuando demuestra que la historia no solo se mueve hacia delante sino también hacia atrás: << *La noción de que el Antiguo Testamento prefigura de manera profética el Nuevo Testamento, que a su vez puede ser leído como figurativo (...) como la realización o interpretación carnal (por tanto terrenal, encarnada, mundana) del Antiguo Testamento. El primer evento o figura es “real e histórico y anuncia algo más que también es real e histórico”.* >>. Edward Said. “A 50 años de la aparición de *Mimesis*” en Erich Auerbach. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014, pp. 539-540.

⁵³⁹ En Auerbach el concepto de “mediación” de Hegel queda transformado en la figura de la “Providencia Divina”. Es decir, mientras que en el sistema del segundo, la *mediación* es el dinamismo diferencial propio de la identidad y enajenante de la misma, un movimiento que contradice lo uno en el mismo instante en que lo afirma. Luego, “mediar” no es un tercer término estático y autónomo que resuelve la contradicción entre los otros dos términos preexistentes a su intermediario por una suerte de fusión extrínseca. En el lado del pensamiento de Auerbach, la clave para enlazar dos acontecimientos que ni temporal ni causalmente se hallan entrelazados y que, por lo tanto, generan una imposibilidad (aplicando

en un tiempo y espacio concretos (el aquí y el ahora) pero que va *más allá* de su fuerza significativa para aquel momento, implicando inextricablemente a *otro* al que anuncia o repite. Para Auerbach, el acto de interpretación, partiendo de aquello que significa la representación de la realidad para el cristianismo, debe permitir superar la imputación causal del tiempo y el espacio, estando desde ese momento preparado para discernir la unidad continua que fluye por debajo de los diferentes episodios y períodos de la historia.

Avanzando en otras formas de dialéctica, destaca la forma en que se pueden introducir las bases del método en el arte pictórico. En concreto esta surge de las oposiciones binarias de carácter fundamentalmente estético entre línea y color así como entre eje vertical y eje horizontal. En relación a la primera oposición, como apunta Jameson, dio lugar a recurrentes intentos de producir estilos propios (como ocurrió en el romanticismo y el neoclasicismo) donde línea y color eran conscientemente potenciados, equilibrados y coordinados, lo que hipotéticamente estaría resolviendo el dualismo en una síntesis nueva (lo que Jameson denomina la aplicación de la triada pseudohegeliana tesis-antítesis-síntesis⁵⁴⁰, o dicho con otras palabras, el uso de una dialéctica vulgar). La alternativa profunda a una síntesis armónica de opuestos hubiera consistido en “*destruir la oposición neutralizando su tensión*” (como ejemplo de esa modalidad de superación estaría la propuesta de Piet Mondrian⁵⁴¹). En

aquí un término de la dialéctica medieval) que a la postre resulta que desaparece instantáneamente por medio de una unión vertical que es culminada por la *Providencia Divina*: << *que es la misma que de este modo puede planear la historia y proporcionar la clave para su comprensión. La conexión temporal-horizontal y causal de los acontecimientos se disuelve, el “ahora” y “aquí” ya no constituyen eslabones de su discurso terrenal, sino que son algo que siempre ha sido y algo que ha de consumarse en el futuro (...)* >>. Ibídem, p. 76. He ahí reflejada la unidad de la historia según Auerbach.

⁵⁴⁰ Hay que recordar que el filósofo Johann Gottlieb Fichte fue el responsable de introducir la dialéctica en la filosofía alemana hacia 1794, estableciendo la conocida triada tesis-antítesis-síntesis que posteriormente se le atribuyó en su literalidad al pensamiento de Hegel equivocadamente. Por ello, es necesario aclarar que este segundo no usó tales términos ni tampoco identificó con ellos su pensamiento. Para Hegel, el significado de la palabra “dialéctica” implica el proceso de ser criticado por la lógica del pensamiento filosófico. Tal y como estamos describiendo, la resolución de la oposición de contrarios solo puede tener lugar en un orden superior que deviene por medio del trabajo de lo negativo, por ello, toda oposición es un punto de partida para la dialéctica (como razón negativa). Véase Allen W. Wood. *Hegel’s Ethical Thought*. Cambridge University Press, New York, 1990, pp. 3-5.

⁵⁴¹ << *Lo que Mondrian entendió (aplicando un pensamiento si no hegeliano, al menos si dialectico) fue que el cubismo había llegado a mitad de camino en su avance hacia la abstracción, dejando intacta y en su lugar central la figura (...) Decidió entonces disolver también esta figura, dándose cuenta que el concepto o experiencia de la figura dependía de una oposición binaria fundamental, la oposición entre figura y fondo: fue necesario entonces*

relación a la segunda oposición, se parte aceptando que la más común y extendida lectura visual de los cuadros e imágenes se produce con verticalidad en primera instancia o previamente a que se produzca la lectura con horizontalidad, luego la posibilidad de neutralización de ese tipo de atracción gravitatoria entre ambos ejes pasaría por descomponer su oposición como núcleo signifiante, por ejemplo, descentrando la atención y alternado los centros ópticos para que el espectador no pueda detenerse en algún punto, dado que jerárquicamente no habría ningún elemento más importante que el resto; luego el proyecto de abstracción se configuró como una negación del espacio trágico (que es vertical, jerárquico, dogmático, cerrado, inmutable al cambio) por medio de otra negación, al oponerle un no-espacio no dimensional.

Continuando con la dialéctica vertical-horizontal, esta se puede extrapolar a una representación simbólica del éxito-vertical frente al fracaso-horizontal, y de este modo, el supuesto éxito queda reconvertido en un proceso de transición que se terminará transformando en un fracaso y viceversa (lo que sería cursar una historia de lo positivo y lo negativo). Jameson hace un bello paralelismo entre la *Eneida*⁵⁴² de Virgilio y el desarrollo del imperialismo estadounidense a lo largo de su curso histórico:

eliminar no solo la figura sino también eliminar el fondo contra el cual se la percibía, en otras palabras, el espacio mismo (...) >>.

⁵⁴² Escrita en el siglo I a. C. por encargo del emperador Augusto con el fin de glorificar el imperio atribuyéndole un origen mítico. Virgilio elaboró una reescritura de los poemas homéricos tomando como punto de partida la guerra de Troya (extrapolada a la victoria sobre las tribus itálicas) y la búsqueda de Roma (en el viaje de Eneas). Jameson sigue la lectura del análisis realizado por David Quint en *Epic and Empire*. Princeton University Press, Princeton, 1993. Y lo utiliza como ejemplo de lo puede ser un descubrimiento derivado de la oposición victoria versus derrota. Así, surge que los vencedores de la *Iliada* se convierten en los perdedores de la *Odisea*: << Esta simultaneidad de la victoria y la derrota complica también la comprensión puramente secuencial de la peripecia: porque si en el nivel del largo viaje del troyano la derrota de Troya se convierte en la fundación triunfal del asentamiento italiano (...) la victoria de los troyanos sobre las tribus vecinas recapitula de un modo fantasmal su propio destino espeluznante a manos de los griegos triunfantes (...) la transformación de lo negativo en positivo se vuelve una simultaneidad ambivalente, yendo de lo negativo a lo positivo y vuelta atrás, mientras vamos rotando los episodios en el espacio histórico. >>. Es evidente que originariamente el encargo de Augusto fue la confección de una propaganda política que, sin embargo, guardaba el pliegue de su opuesto. Jameson, op. cit., p. 54.

(...) *la identificación de la unidad de los opuestos, nos permiten leer un mensaje subversivo que se entrega a la vista del emperador (...) el poema parece dirigirse a sus lectores de este modo: “¡Ustedes vencedores romanos nunca olviden que ustedes también son nos perdedores miserables y refugiados de la derrota y de la pérdida de su ciudad y su país!”. Es como si, como en los triunfos romanos, un escritor norteamericano de gran calidad tuviera el coraje de susurrarle a su público al oído: “¡Guerreros y conquistadores norteamericanos de los imperios y los negocios, nunca olviden que ustedes también son emigrantes cobardes, originarios de un viejo régimen tiránico que ustedes prefirieron abandonar antes que transformar!”*.⁵⁴³

La conclusión de Jameson recae en que hay grandes posibilidades de poder afirmar que los seres humanos solo pueden imaginar el destino de sus colectividades como el resultado de oposiciones tales como “triunfo” y “derrota”, lo cual hace que desde un punto de vista político sea una gran oportunidad unir tales opuestos para confeccionar un discurso de aprendizaje político tanto como de reprimenda social (como la tejida con el ejemplo anterior). En esta misma línea, en el evangelio de San Mateo se encuentra otro ejemplo de este tipo de oposiciones: en la escena en la que Jesús exige a sus discípulos el convencimiento necesario para ser abnegados, de manera que se manifiesta la necesaria renuncia a los deseos del individuo que son contrapuestos a los intereses de toda la humanidad; fue entonces cuando expuso: “*Pues ¿qué provecho obtendrá un hombre si gana el mundo entero, pero pierde su alma? O ¿qué dará un hombre a cambio de su alma?*”. A continuación, Jesús reveló el cumplimiento de la última profecía (la intervención de Dios en la historia del hombre con la venida del Hijo del hombre en su reino). Como se observa, en este contexto teleológico el movimiento iría de la derrota a la victoria. Por tanto (y coincidiendo con Virgilio y con las lecturas de David Quint y Jameson), se podría sinterizar que la historia progresa con las victorias en mucha menor medida que como lo hace a través de las derrotas⁵⁴⁴.

⁵⁴³ Ibídem, p. 55.

⁵⁴⁴ La esperanza positiva de Jameson se dirige hacia la toma de conciencia del sujeto en el sentido de que esté atento a percibir que de las derrotas y los fracasos se desprenden comienzos nuevos y alternativos permanentemente (“*nuestros ojos entrenados para verla*”), es decir, que cualquiera que sea el contexto en el que se encuentra la tensión que surge de la

Por medio de estas figuras simbólicas en oposición Jameson desemboca en un juego de palabras de carácter pretendidamente dialéctico dedicado al *cambio de las valencias* como expresión de un fenómeno dado en el que “*la transformación del valor y la función en un contexto o sistema alterado constituye un cambio de negativo a positivo, o al revés*”. La táctica semántica funciona desde el mismo sentido literal, es decir, entendiendo “valencia” como un *poder combinante*⁵⁴⁵, pues se trata de una fuerza que se modifica siempre en relación a otra. Aplicando este alcance de significado al movimiento dialéctico en su aplicación al capitalismo surgen numerosos temas a tratar. Veámoslo: si se toma la división del trabajo como un proceso reificador que está insertado en la estructura de explotación del sistema de producción (la producción de plusvalor tal y como lo explica Marx⁵⁴⁶), no es menos cierto que

oposición binaria, la derrota como resultado no tiene asociada en sí un “fin de la historia”, sino la apertura de un nuevo sendero para recorrer en la historia.

⁵⁴⁵ El *poder combinante* implica un rango de afinidad que hace que determinadas partículas de elementos diferenciados puedan atraerse hasta el punto de combinarse. La unidad de los opuestos hegeliana en este molde estaría siendo un equivalente funcional a los enlaces de valencia que son los que permiten después la disociación de nuevas moléculas.

⁵⁴⁶ En el siguiente pasaje de *El Capital* el movimiento de valencia es fácilmente reconocible en sus ejemplos prácticos: << *En tanto que el proceso de trabajo es puramente individual, el mismo trabajador reúne todas las funciones que más tarde se escinden. Al apropiarse individualmente, para satisfacer sus finalidades vitales, de objetos que encuentra en la naturaleza, se controla a sí mismo. Más tarde, él estará sujeto a control. El individuo no puede operar sobre la naturaleza sin poner en acción sus propios músculos, bajo el control de su propio cerebro. Así como en el sistema natural la cabeza y la mano forman un conjunto, el proceso laboral unifica el trabajo de la mente y el de la mano. Más tarde uno y otro se separan, hasta conformar una antítesis radical. El producto, antes fruto directo del productor individual, se transforma en general en el producto colectivo de un personal combinado de trabajo, cuyos miembros están más cerca o más lejos del manejo del objeto de trabajo. Al ampliarse el carácter cooperativo del proceso laboral mismo, se amplía necesariamente, por consiguiente, el concepto de trabajo productivo y de su portador, el obrero productivo. De otra parte, el concepto de trabajo productivo se vuelve más restringido. La producción capitalista no sólo es producción de mercancía; es, en esencia, producción de plusvalor. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta con que produzca en general. Tiene que producir plusvalor. Sólo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que trabaja para hacer rentable al capital. Si se nos permite ofrecer un ejemplo al margen de la esfera de la producción material, digamos que un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata trabajando para enriquecer al empresario. Que este último haya invertido su capital en una fábrica de enseñanza en vez de hacerlo en una fábrica de embutidos, no altera en nada la relación. El concepto de trabajador productivo en modo alguno entraña simplemente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital. De ahí que ser trabajador productivo no constituya ninguna dicha,*

ese valor negativo se puede reconsiderar como un valor positivo simultáneo ligado a que exige el desarrollo de conductas cooperativas (el trabajo en equipo, la enseñanza de conocimientos a otros) como representación de procesos de represión de las pulsiones egoístas, la manifestación de conductas altruistas o la simple adaptación de supervivencia para resolver problemas. De igual modo, Jameson considera que la concentración de propiedad y el monopolio aun siendo un obstáculo para la utopía liberal, se convierte en un elemento de construcción para que se dé más fácilmente la posibilidad del “*control popular y colectivo del economía*”⁵⁴⁷. Por consiguiente, se articula un elemento final que conduce al

sino una maldición. >>. Karl Marx. *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, libro I, capítulo XIV, pp. 425-426.

⁵⁴⁷ Jameson, *op. cit.*, p. 64. Jameson sigue el pensamiento de Lenin para enfatizar que en el tránsito del capitalismo al socialismo la forma monopólica adquiere el lugar de la valencia negativa convertida en positiva: << *Para Lenin, la disolución del Estado consiste muy específicamente en la captura de los monopolios y en su gerenciamiento por parte de los mismos productores, que de un manotazo hace desaparecer no solo la clase gerencial sino también el Estado y la burocracia política que administra sus negocios.* >>. Ibídem, p. 476. Este argumento de Jameson a través del leninismo encuentra una correlación con el pensamiento liberal de Schumpeter: << *El proceso capitalista no solo destruye su propio armazón institucional, sino que crea también las condiciones para otra evolución (...) las cosas y las almas se transforman de tal modo que se encaminan de una manera cada vez más resuelta hacia la forma de vida socialista.. Con cada punto de apoyo que se quita a la base sustentadora del edificio capitalista se desvanece una “imposibilidad” del plan socialista.* >>. Joseph A. Schumpeter. *¿Puede sobrevivir el capitalismo? La destrucción creativa y el futuro de la economía global*. Capital Swing, Madrid, 2010, p. 232. El hilo reflexivo de Schumpeter, que viene a ser un tipo de dialéctica local, no es capaz de derivar como supresión de la tensión más que aquello que critica a Marx, es decir, que el socialismo sea una cosa “perfectamente determinada”, tanto como el capitalismo, causa por la que en el movimiento dialéctico que desarrolla particular o localmente no tuvo (al socialismo) más que como un opuesto en vez de como un descubrimiento. Schumpeter expresó su propia contradicción, al ser incapaz de imaginar la visión utópica, perdida en los términos de un problema que concibió como absolutamente irresoluble: << (...) *No sabemos nada tampoco, hasta el momento, acerca del camino preciso por el que pueda esperarse que llegue el socialismo (...) no sabemos siquiera si el socialismo llegará efectivamente a prevalecer (...) Pues percibir una tendencia y vislumbrar su meta es una cosa, y predecir que esta meta será efectivamente alcanzada y que el estado de cosas resultantes será viable, sin hablar de su duración, es otra cosa completamente distinta. Antes de que la Humanidad se asfixie (o se insole) en la mazmorra (o en el paraíso) del socialismo puede muy bien consumirse en los horrores (o en las glorias) de las guerras imperialistas.* >>. Ibídem, p. 233. Claramente, el economista terminó por unir la diferencia al reconocer que se puede afirmar, de acuerdo al propio sentido teleológico de la dialéctica de Marx, que el ocaso del capitalismo podrá venir de dos maneras: tanto por su éxito como por su fracaso. Para él, la esencia común que se refleja en uno y otro (socialismo versus capitalismo) se concreta en que ambos no buscan destruir la libertad de elección: << *sino configurar las mentalidades que realizan la elección y reduciendo el número de posibilidades entre las cuales elegir. Si esto es la quintaesencia del marxismo, todos tenemos que ser marxistas.* >>. Ibídem, p. 172.

último capítulo de esta investigación: cuando la valencia negativa de un fenómeno o proceso dentro de la estructura de las estructuras se potencia hasta un nivel máximo no implica un colapso como tampoco supone una involución⁵⁴⁸ (dado que hay un núcleo inmanente, no es posible modificar sus atributos para volver al estado anterior porque el cambio de estos ya se ha producido; una repetición de lo anterior sería posible como condición del cambio) sino que la potenciación negativa se transforma en la apertura de un proceso exploratorio en el que la imaginación ocupa todo el espacio nuevo. En resumen:

- (i) El proceso de cambio que inherentemente está presente en el movimiento dialéctico implica la interoperabilidad o rotación de las valencias entre los opuestos.
- (ii) La transición que tiene lugar para que ese cambio se vaya produciendo (aunque teniendo en cuenta que este nunca se cerrará por completo, sino que dará lugar a otro diferenciado y sucesivo) acontece a tenor de cómo se produzca la potenciación del poder combinante de cada polo en la relación de opuestos.
- (iii) El cambio en las valencias (como ocurre en el paso de la *Ilíada* a la *Odisea* o de la Guerra de Independencia de EEUU a la Guerra de Vietnam) funda los momentos para que surjan los actos visionarios a favor de la imaginación utópica, y especialmente en la capacidad de esta para saltar sobre las construcciones distópicas, obstáculos producto de las amenazas pronosticadas por el realismo político y económico. Así, es fácil observar que en algunos

⁵⁴⁸ << (...) la teleología inherente a la dialéctica de Marx (implica que): las cosas no pueden retroceder (al menos con su propia lógica interna; ciertamente pueden decaer o venirse abajo, cesar de ser lo que eran), hay un inevitable crecimiento en complejidad y productividad que no puede ser revertido. >>. Ibídem, p. 64. A partir de esta premisa se demuestra que los discursos ideológicos del conservadurismo monopolístico y del liberalismo radical están contruidos mediante enunciados anti-lógicos cuando califican de soluciones inútiles las propuestas de aplicar al presente determinados razonamientos del marxismo occidental por el hecho de pertenecer al pasado, anulando de la práctica política la historicidad como criterio racional, y negando el progreso natural en la historia (que sucede por medio de contradicciones).

estudios la cantidad se interpreta siempre en términos negativos en vez de positivos, como son los casos de la superpoblación o del llamamiento a una asamblea ciudadana multitudinaria para tomar decisiones. Ambos se erigen ideológicamente como riesgos sociales inasumibles, poco prácticos y casi heréticos. Otro ejemplo similar que actúa como imposibilidad viene a ser la extendida estrategia valorativa de hacer prevalecer la eficiencia del sistema capitalista para producir valores económicos y culturales por encima de la tipología de seres humanos configurados por el propio orden capitalista, calificando de “libertad para estropear sus vidas” al fenómeno de que las personas queden abandonadas socialmente y sin recursos en el devenir de sus existencias.

2. El sorprender de Hegel

Hay que comenzar por el principio para que pueda llegar a plantearse, primero, la cuestión de si la dialéctica hegeliana es cruel y humana, esperanzadora y insensible, utópica y conservadora. Y segundo, más allá de disponer de una evaluación sobre la anterior cascada de opuestos, hay que disponer de todos los recursos necesarios para observar y aprender cuáles serían las posibilidades combinatorias disponibles mediante su método para desplegar un pensamiento político transformador. Iniciar un recorrido para atajar ambas cuestiones supone ir esclareciendo la columna vertebral del sistema hegeliano. Las categorías generales de Hegel se resumen taxonómicamente en la triada Ser-Esencia-Concepto. Así, las categorías inyectas en el Ser se corresponden con las del “sentido común” correlacionadas con la ley de la no contradicción, y que para Jameson implica un pensamiento cosificado o reificado que adicionalmente se convierte en una condición necesaria para poder captar a los objetivos cosificados⁵⁴⁹ (lo que evoca un proceso de naturalización entre la subjetividad y los medios materiales con los que experimentar la vida real mediante una relación imaginaria entre ambos, muy en la línea de Althusser). Un ejemplo ilustrativo de este movimiento sería la valorización de una obra de arte no por su placer estético inherente a su propio sentido teleológico, sino por el placer estético que extrae el sujeto gracias a la posesión no ya del

⁵⁴⁹ Jameson, *op. cit.*, p. 92.

valor de cambio que tiene ese obra-mercancía en el mercado, sino, como descubrió Marx, porque supone un mecanismo de autovaloración del mismo capital (es decir, de hacer más rentable el capital ya acumulado por medio de la inversión en adquirir la obra para acumularla doblemente). Por su parte, el bautizado como “reino” de la esencia, que se convertirá luego en “las relaciones de producción” de la estructura de Marx, se focaliza en el modo en el que las categorías se relacionan entre sí en la mente y en el que aparece la negación como definición y viceversa⁵⁵⁰ (cada pensamiento conectado con su opuesto). Por último, el Concepto o Espíritu Absoluto en Hegel, según apunta Jameson, no es un elemento centralmente temporal sino que hay que asumirlo como el último o definitivo elemento del pensamiento que fue precedido por una secuencia de momentos históricos que no podían sostenerse por sí mismos, esto es, que respondían cada uno a un rasgo del siguiente⁵⁵¹. Pero al llegar a esta entidad, el Concepto se vuelve plenamente autónomo (una *causa sui* o causa de sí mismo) dividido en dos regiones: (i) La del “silogismo”⁵⁵². Y (ii), la de la “vida”. Esta segunda figura es para Jameson “*el modo que encuentra Hegel para rescatar el mundo de la materia del materialismo mecánico y para designar la organización del universo objetivo (o la Naturaleza en sentido amplio)*”. Esta apreciación metafísica del pensamiento hegeliano hemos de ponerla en conexión con su crítica al idealismo subjetivo de Fichte que el filósofo alemán realizó en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*. En su crítica al “intelectual” esboza precisamente la noción que indicaba anteriormente Jameson, es decir, la de asumir una

⁵⁵⁰ En el pensamiento de Spinoza (proposición XLVIII): << (...) *el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez por otra, y así hasta el infinito (...) entiendo por voluntad la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad pro la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo por el que el alma apetece o aborrece las cosas.* >>. Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 176-177. En este caso se observa que la demostración de Espinosa descubre que la esencia del hombre es el deseo, que a su vez habilita la “reflexividad” o “autoconciencia” pero no implica libertad. En uno de sus postulados de los afectos, Espinosa remata lo que posteriormente remató Hegel, esto es: << *El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos.* >>. Ibídem, p. 194.

⁵⁵¹ << *El Dios o Naturaleza de Spinoza sería una analogía apropiada y en verdad Hegel se pensaba a sí mismo como un competidor de Spinoza que intentaba incluir la subjetividad y la conciencia (“sistema” o “sujeto”) en la extraordinaria visión de la totalidad de este último* >>. Jameson, *op. cit.*, pp. 92-93.

⁵⁵² El silogismo como puerta del idealismo, queda configurado por Hegel como lo racional, por consiguiente, es también “*el fundamento esencial de todo lo verdadero*” como unidad del concepto y del juicio. Hegel sostuvo que hasta cierto punto “todo es silogismo” en la razón, actuando de mediador entre el sujeto y el predicado de cada juicio. Véase Hegel, *op. cit.*, p. 259.

posición materialista al modo de Espinoza, esquivando a la vez el determinismo sin alteración de los atributos ante las contingencias. El ejemplo lo recrea del siguiente modo: el intelectual, como idealista subjetivo, es movido por la ideología del naturalismo concomitante con el Romanticismo y el pantelismo, de modo que cuando expresa su “naturaleza” estaría manifestando su naturaleza pero sin trascenderla. Para Hegel, el hombre auténtico, que es activo, lo es porque se trasciende por medio de la lucha y el trabajo⁵⁵³. Como anuncia Alexandre Kojève en su investigación sobre la Lógica de aquel, no hay definición sin que “el hombre sea acción”, lo que implica el siguiente movimiento:

*Su comienzo inmediato (el del Hombre), que es también su meta, es el Bergierde, el cual produce la acción, es decir la destrucción, la negación del ser dado. La acción se revela por medio de la acción: las dos forman un todo. El hombre es acción desde el principio y, al final (a través de la Fenomenología), él se revela (se comprende) como acción.*⁵⁵⁴

La especificidad del materialismo al modo “subjetivo” idealista de Hegel se completa al exponer que la acción que le proporciona identidad a la Humanidad es su capacidad para transformar la naturaleza mediante el trabajo, o dicho con otras palabras, “ningún hombre

⁵⁵³ Véase Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Abada, Madrid, 2010, p. 481. Jameson aclara el concepto de trabajo en Hegel como trabajo individual artesanal (convertido en la “ideología de lo artesano”), pero todavía no ha conocido el desarrollo del trabajo alienado propio de la revolución industrial: << (...) la concepción de Hegel del trabajo y del empleo no revela ninguna anticipación de la singularidad de la producción industrial ni del sistema fabril. Y aun cuando una destacada corriente de la tradición marxista valora la satisfacción que proviene del trabajo e intenta ideologizar una concepción positiva y operativa del trabajo colectivo, no puede decirse que en este punto los análisis de Hegel del trabajo y de la producción individual puedan ser fácilmente transferidos a la nueva situación industrial. >>. Fredric Jameson. *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu*. Akal, Madrid, 2010, p. 79.

⁵⁵⁴ Alexandre Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, Madrid, 2013, p. 133. La senda se compone de una cadena de hitos formados por el deseo primitivo o animal, el deseo humano de reconocimiento, la lucha y el *Arbeit* (el trabajo). Luego “las condiciones dadas de la existencia del hombre son su *Nicht-gehaben*, lo que él no ha hecho”. En suma, la naturaleza del individuo deja de ser biológica para ser social.

realiza su obra, él es la obra que ha realizado”⁵⁵⁵ (quedando muy cerca, tan solo que invertida, de la negación que hizo Engels sobre que la mente hace al trabajo, cuando, según el materialismo dialéctico, es “el trabajo quien hace la mente”). Así pues, para Hegel, el mundo en el que vive el hombre le es “extraño”, y solo si le es “extraño” es real, siendo su deber negarlo, transformarlo, luchar contra él para realizarse justo ahí. Por ello, el término medio aristotélico se desvanece, lo que importa son los extremos opuestos según el juego de intentar ponerse en el lugar del otro poniéndose a sí mismo, es decir, ponerse a sí mismo suprimiendo al otro⁵⁵⁶. La supresión del otro es dialéctica; ¿por qué? Sencillamente porque es un “suprimir conservando lo suprimido”⁵⁵⁷. La conclusión es que la negación se convierte en un acto creador puesto que la entidad que es suprimida dialécticamente queda anulada, neutralizada en su contingencia, desprovista de su sentido como *sin-sentido*, pero conservando lo que tiene de esencial. La revelación surge porque la mediación de la negación permite elevar esa entidad a un modo más comprensible que el que daba mediante su realidad inmediata o natural (cada vez más cerca del Concepto). El pensamiento político subyacente cobra fuerza porque la meta que se alza ante el hombre no es “matar al adversario” sino suprimirlo dialécticamente, en otras palabras, “*debe dejarlo vivo y consciente y destruir solamente su autonomía. Debe suprimirlo solo en tanto que opuesto a él y en tanto que actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo*”⁵⁵⁸. Entonces, ¿de qué forma se diferencia de la dialéctica o en qué forma hace su dialéctica el método pensado por Hegel? Un punto de toque es recorrer antes el modo en que Platón concibió la dialéctica como transformación del

⁵⁵⁵ Ibídem p. 134. Otra contigüidad con Spinoza cuando propuso que el alma humana no es simple sino compuesta de “muchísimas ideas”. Véase Spinoza, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁵⁶ Se apela a la diferencia o distinción que no deja indiferentes, uno ante otro, a los distintos, sino que engloba una tensión entre ellos que tiende a suprimirse o neutralizarse. Hegel explica este razonamiento al diferenciar entre lo positivo y lo negativo: << *La distinción en sí es la distinción esencial, lo positivo y lo negativo, y eso de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que no es lo negativo, y este [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que no es lo positivo. Siendo así cada uno [de ellos algo] que de por sí no es lo otro, cada uno aparece en lo otro y sólo es en tanto lo otro [también] es. La distinción de la esencia, es, por consiguiente, la contraposición, con arreglo a la cual lo distinto no [es] un otro en general, sino que tiene a su otro enfrente; esto es, cada uno tiene su propia determinación solamente en la referencia a lo otro (...). Lo positivo es aquel diverso que de suyo y a la vez no debe ser indiferente ante su referencia a su otro. Lo negativo debe ser de suyo igualmente autosuficiente, referencia negativa a sí mismo, pero a la vez, en tanto simplemente negativo, ha de tener esta referencia a sí, su positividad, solamente en lo otro. Ambos son así la contradicción asentada, ambos son en sí lo mismo. Y ambos son también para sí, por cuanto cada uno es la superación del otro y de sí mismo.* >>. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 217-218.

⁵⁵⁷ Kojève, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁵⁸ Ibídem.

“Mito” en “Ciencia” (el propio Hegel siempre reconoció su deuda “lógica” con la dialéctica de Platón⁵⁵⁹). Esto ocurriría del siguiente modo: el sujeto viene a tener una opinión sobre el mundo, la cual es un mito en el que condensa alguna realidad vivida o humana que aspira a tener el rango de significación universal (por supuesto, este mito lo puede crear o lo puede heredar). Cuando el mito del sujeto A encuentra un mito opuesto en el sujeto B, como un polo adverso frente al otro, comienza un diálogo por la supremacía que con frecuencia emplea la retórica para demostrar y persuadir. La cuestión aquí es que el sujeto que suprime al otro cubre el espacio entre el mito y el conocimiento científico o filosófico. Platón concibió la plasmación de este diálogo como una oposición de opuestos en la forma clásica de tesis y antítesis, de la confrontación que se desprende del diálogo sublimada por la supresión surgiría después una síntesis que se supone combinatoria del otro anterior y del siguiente, dejando ahí expresada otra opinión que deberá ser sometida al mismo proceso de demostración. Al final del movimiento, cada síntesis es re-categorizada en otra nueva tesis para que la iteración recomience hasta que termine por llegar al Todo o al Bien último, único. En definitiva, este método sería dialéctico porque incluye un elemento negador (el opuesto a la premisa inicial). Luego allí donde se distingue una antítesis que niega una tesis estaría siendo visible el sistema clásico de dialéctica que prevaleció en la Antigüedad (más tarde, con Aristóteles, al principio de la negación se le uniría el principio de la no contradicción). Sin embargo, esta tradición tuvo que competir con un fenómeno bien diferente que fue sedimentando ya no solo que la verdad contenida en la síntesis última en realidad no podía haber sido revelada al hombre por el hombre, sino que su procedencia era divina: el mito antes de confrontar a través del diálogo y la negación era pensado como verdad mítica fundada y revelada por Dios. Al final, se produjo el contagio de que incluso la verdad dialéctica lo era por decisión de Dios y así solo podría suceder en el alma (esta es la historia de la dialéctica de las filosofías). Hegel estableció un salto con respecto a este sistema clásico, asumiendo lo siguiente:

⁵⁵⁹ << La visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperando de poder resolver por sí mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente Platón, ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado saber inmediato como forma exclusiva de hacerse consciente de la verdad. >>. Hegel, *op. cit.*, 113.

- (i) La Ciencia que piensa Hegel solo es dialéctica porque ha sido preparada por todas las filosofías que fueron dialécticas a lo largo de la Historia⁵⁶⁰.
- (ii) La verdad absoluta surge de todas las opiniones filosóficas anteriores. Por medio de ese diálogo, como reflejo del Ser, surge la revelación completa, adecuada y correcta de lo Real. Esta revelación, que integra sintéticamente a todas las filosofías, y que el intérprete, historiador y filósofo únicamente pueden observar y experimentar, no es fruto de las sucesivas iteraciones del movimiento dialéctico, sino de la Historia Real que es dialéctica en sí misma⁵⁶¹.
- (iii) Dios no revela la verdad. Lo hacen la lucha y el trabajo. Y todo lo Real es dialéctico (luego el trabajo y la lucha producen el pensamiento que a su vez describe y revela lo Real)⁵⁶².

⁵⁶⁰ Para Hegel, la historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto (este es el objeto de la filosofía tal y como él lo concibe). El conocimiento bien formado de las relaciones de pensamiento es la primera condición para captar correctamente un hecho filosófico, como apunta en su introducción a la lógica. Así, lo *verdadero* es "*index sui et fals*" (esto es, que indica lo verdadero y lo falso a la vez) mientras que desde lo *falso* no se puede conocer lo verdadero. Aquí reside su premisa que tanto le interesa Jameson en el sentido de que el concepto es comprensión de sí mismo y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto. La contradicción adquiere fuerza creadora o sublimadora de la contradicción para propiciar el salto de nivel. Véase *Ibidem*, p. 69.

⁵⁶¹ La Historia se detiene únicamente cuando acaban los diálogos, cuando el hombre deja de criticar, de negar y de transformar lo dado natural y socialmente por medio de la lucha y el trabajo creador, entonces es cuando se llega al "final de los tiempos" o dicho de otro modo, cuando la Humanidad llega a estar plenamente satisfecha de lo que ha logrado y de lo que es. Algo así como el "aquí", al final de todas las cosas. Mientras tanto, la Historia continúa dándose dialécticamente, lo cual quiere decir que lo que es un error en un tiempo dado, se volverá verdadero en otro, mientras que lo que era verdad antes se volverá falso después, luego los errores y las verdades se transformarán en el sentido de que serán suprimidos por el otro en algún momento de la Historia mientras la dialéctica de lo Real se siga dando.

⁵⁶² Un ejemplo descrito por Kojève para explicar la dialéctica de lo Real en Hegel consiste en tomar un escenario político con la secuencia sublevación, crimen, castigo, revolución y liberación (Véase Kojève, *op. cit.*, p. 520) Siguiendo similarmente ese esquema, imagínese lo siguiente: en abril de 1865, John Wilkes Booth, el asesino del presidente Lincoln, poseía un discurso político que motivó su crimen; se veía a sí mismo como un "patriota" en defensa de los valores de los Estados secesionistas y de los principios políticos de la Guerra de

Por ende, la utopía de Hegel fue adquirir un conocimiento perfecto del Hombre, puesto que lograrlo sería el signo temporal de la parada de la Historia. El fin de la Historia fue el destino que deseó determinar. En cierto modo, y aplicando el marco idealista de categorías de Hegel, para Jameson (como lo sería para Marx) la utopía pasaría por adquirir un conocimiento universal, válido y absolutamente verdadero del funcionamiento del orden social, cultural y productivo del capitalismo, puesto que alcanzarlo, pensarlo “idealmente” (perfectamente) como totalidad estructural y absoluta, sería el signo de que su devenir como entidad Real se estaría acercando al concepto último, y con ello, la propia superación del capitalismo estaría más cerca de poder determinarse. Precisamente, este hilo permite comentar el modo en que Hegel reflexionó sobre la noción de Cultura, es decir, en verdad lo hizo pero a través de su noción de religión⁵⁶³. Cabría entender, como recuerda Jameson, que lo que para nosotros es el

Independencia. Después de semanas de huida fue capturado y muerto, por supuesto, fue considerado un criminal en su época y así continua siendo hasta nuestros días. Sin duda, la certeza que tuvo Booth en su pensamiento de estar haciendo un acto verdadero o bueno, tal y como ha demostrado la historia, fue un profundo e irrefutable error para el desarrollo político y social de EEUU. Pero, y si aquel asesinato hubiera motivado una revolución social de los afroamericanos; hombres libres desde hacía menos de un generación (hijos de esclavos) y mayoritariamente esclavos liberados durante la misma Guerra Civil. Y si esa hipotética revolución social de esa minoría hubiera permitido acabar auténticamente con la segregación racial en EEUU e, incluso, que se hubiese concatenado con otra revolución mayor abriendo abierto un espacio de juego para el socialismo en aquel país. Entonces, pese al mal juicio de Booth (al actuar por razones opuestas a la emancipación del hombre negro en EEUU), en esa hipótesis la Historia hubiera transformado el error en una verdad, o dicho de otro modo, hubiera sucedido que el hombre habría demostrado, como ha ocurrido tantas veces, que puede transformar el “crimen” en “virtud”, un error moral en una verdad, pues, se habría producido una transformación del mundo.

⁵⁶³ En el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*, la religión es presentada como conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, esto es, “consciente de la esencia absoluta”. Hegel expuso lo siguiente: << (...) *este reino de la fe sólo lo veíamos desplegar su contenido sin el concepto en el elemento del pensamiento, viéndolo por tanto hundirse en su destino, o sea en la religión de la Ilustración. En esta se restaura el más allá suprasensible del entendimiento, pero de tal modo que la autoconciencia se halla satisfecha en el más acá y no sabe ni como sí mismo ni como potencia el más allá suprasensible, el vacío más allá, que no es ni cognoscible ni temible. En la religión de la moralidad se restablece, por fin, el que la esencia absoluta es un contenido positivo pero este contenido se halla unido con la negatividad de la Ilustración. Es un ser que ha retornado igualmente al sí mismo y permanece encerrado en él y un contenido diferente cuyas partes son tanto inmediatamente negadas como establecidas. Pero el destino en que se hunde este movimiento contradictorio es el sí mismo consciente de sí como del destino de la esencialidad y de la realidad.* >>. G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Abada, Madrid, 2010, p. 396. Tomando esta argumentación y contrastando sus implicaciones con una conferencia de Kojève en 1938 analizando el modo en que pensó Hegel la religión, se pueden clasificar las siguientes ideas fundamentales que cierran circularmente el sistema: (i) La teología es antropología, pues, es un estudio del Hombre (ii) El hombre religioso no podrá cobrar

consciencia de que el Espíritu esencialmente es la acción negadora que el hombre hace en el mundo que está dado, pero la fe le lleva a creer que en vez de hablar de sí mismo, es Dios siempre quien está hablando de él mismo (iii) La teología y la filosofía se oponen entre sí, pues, se originan y se completan. La filosofía permite al hombre tomar consciencia (creando una “antropología filosófica” mediante la cual el hombre conoce lo *particular* pero se aísla de lo *universal*, es decir, del Mundo. La religión, en cambio, permite que el hombre acceda a lo *universal* (estar en contacto con el Estado y la sociedad). Entonces se puede decir que mientras lo *Particular* esté en conflicto con lo *Universal*, la oposición entre filosofía y teología no se detendrá (iv) La teología es un reflejo inconsciente del mundo social e histórico: << (...) la Teología refleja igualmente el ideal social y político que aspira a realizarse mediante la transformación de ese Mundo, una evolución que se efectúa en función del ideal y, en consecuencia, en función de la Teología que revela ese ideal (...) La revelación de ese Hombre perfecto tiene lugar a través del Saber absoluto (...) -lo cual es la realización de la idea cristiana de Individualidad-, tiene el mismo contenido que la Teología cristiana (...) para pasar de la Teología absoluta cristiana a la filosofía absoluta o Ciencia de Hegel basta con decir del Hombre todo cuanto el Cristiano dice de su Dios. >>. Kojève, p. 317. Este análisis es valioso compararlo (como extrapolación literal de la noción de Hegel) con el pensamiento religioso de Ralph Waldo Emerson, En su célebre discurso a la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard en 1837, se correlaciona perfectamente el opuesto hegeliano tal y como lo ha resumido Kojève. Así, para Emerson: << Los buenos, por afinidad, buscan a los buenos; los malvados, por afinidad, a los malvados. De esta manera, por su propia voluntad, las almas hacen su camino hacia el cielo, hacia el infierno. Estos hechos han sugerido siempre al hombre el sublime credo de que el mundo no es el producto de un poder diversificado, sino de una única voluntad, de una única mente; de que esa mente opera en todas partes (...) El bien es positivo. El mal es simplemente privativo. Todo mal equivale a la muerte o al no ser (...) hasta que el mal absoluto es la muerte absoluta. La percepción de esta ley de leyes despierta en la mente un sentimiento que llamamos sentimiento religioso, y que nos da la máxima felicidad (...) El pensamiento puede actuar de una manera fría e intransitiva sobre la cosas y no encontrar fin ni unidad, pero el amanecer del sentimiento de la virtud en el corazón otorga y, a la vez, construye la seguridad de que la Ley gobierna sobre toda naturaleza. >>. R.W. Emerson. *Discurso a la Facultad de Teología*. Universidad de León, León, 1994, p. 45. En verdad que la relación de opuestos resulta visible sin mucha duda, en el sentido de que la teología cristiana y su deseo de trascendencia, tan trabajada por Emerson (para quien la totalidad se recombina o reconstruye mediante no un conocimiento de Dios como entidad suprasensible separada del Mundo, sino como esencia de lo que es, una fuerza espiritual que impregna a toda la naturaleza, incluyendo a la humanidad, por lo tanto, que está en el mundo), perfectamente se demuestra equivalente con la revelación de la individualidad en Hegel, salvo que esta revelación, en el caso de la religión, se realiza mediante la “representación de la encarnación”, es decir, mediante la representación simbólica de la idea central que funda la doctrina, y no por el progreso de la Historia cuya meta es, apelando al sorprender de Hegel, la figura de “Napoleón”. Es pertinente indicar a propósito de la alegoría del “gran hombre” al que acaba de aludirse, la apreciación que realiza Jameson sobre como Hegel estaría apuntando (al exponer el concepto de espíritu absoluto) a la aparición de un nuevo hombre, un “individuo histórico mundial” o “sabio” que habría estado proyectándose en la sociedad de su época, y que terminaría de fraguarse cuando fuera capaz (tras una fase posrevolucionaria y constitucional) de dominar la ilustración dialéctica plena y adecuadamente. Este “sabio” estaría extrapolado y ampliado en la noción de “*intelecto general*” de Marx, la cual, utilizando una denominación posmoderna, designaría la aparición de un intelecto que es positivamente distribuido, pues, colectivizado y democratizado: << (...)

fenómeno de “lo cultural” en el presente -todo lo que organiza nuestra vida cotidiana, lo que moldea el sentido común, lo que guía el deseo animal, lo que forma el significado ético del trabajo y produce el conjunto de las subjetividades que lleva finalmente a la lucha- en la fase de Hegel caía mayoritariamente bajo la responsabilidad de la religión⁵⁶⁴. Probablemente es cierto que hoy en día los fundamentalismos religiosos funcionan a cierto nivel de significación como un reflejo nostálgico de aquella unicidad que ninguna ideología moderna ha logrado suprimir completamente, ni siquiera en la forma de las enajenantes dictaduras totalitarias. La motivación de Hegel queda circunspecta en algo más interesante que el dualismo simplificado entre “Alta cultura” y “Baja cultura”, para lo que presenta la trinidad de sus estadios (formada por lo sublime, lo clásico y lo romántico) que después Jameson correlaciona con la oposición realismo versus modernismo, que reflejaría perfectamente la unidad de opuestos de los dos últimos estadios (el realismo porque hace primar, como expuso Lukács, la representación antropomórfica o “humanista” de la realidad del sentido común; y el modernismo como exaltación del prisma de lo reflexivo, lo obtuso en los estilos de representación, y así ambiciosamente abstracto a la vez que subjetivo). En cuanto al estadio de lo sublime, Jameson lo codifica como la fascinación por el estímulo sensorial y la pura presentación del objeto de arte ante nuestra percepción (razón por la que se demuestra la primacía de un mundo que produce el hombre a través de la imagen⁵⁶⁵). Ahora bien, aunque antes se apuntó que la Cultura no ha suprimido la religión, lo cierto es que la cultura de masas y los medios de comunicación sí parece que están logrando esa identidad diferenciada que,

un tipo históricamente nuevo de alfabetización del público general, que se evidencia del modo más llamativo en la divulgación a nivel masivo del conocimiento científico (y de sus destrezas tecnológicas), una transformación que también podría ser descrita desde la perspectiva de la sustitución de una mentalidad campesina (o feudal) por una más general de tipo urbano. >>. Jameson. op. cit., p. 16.

⁵⁶⁴ << Hoy en día la religión, en su miríada de formas, no es sino el remanente de un sistema cultural que antaño controló todas las características y contingencias de un totalidad más simple. >>. Ibídem, p. 135.

⁵⁶⁵ Es interesante mencionar la opinión del escritor estadounidense Jonathan Franzen sobre el valor de la novela en la posmodernidad como reflejo histórico de un estado de la cultura. Así, el mismo condena el valor relativo de la literatura como historicidad, dirigiendo su afectividad hacia la imagen en movimiento: << *Quien quiera saber realmente cómo fue el final del siglo XX y el principio del XXI mirará películas y series de televisión. Si pudiéramos ver buenas series televisivas británicas de finales del siglo XIX, nos darían una idea más concreta sobre la época victoriana que las novelas de Dickens.* >>. Entrevista concedida al periódico EL MUNDO, el 15 de octubre de 2015. Esto liga con el aforismo crítico sobre que las novelas literarias “no saben lo que piensan hasta que ven lo que dicen”. Lo posible es que los filmes cinematográficos y las series producidas para televisión quizás sean en algo diferentes a las novelas.

para empezar, ha logrado suprimir la distancia entre “Alta” y “Baja” cultura. Consiguientemente, la cultura se ha convertido en un término que abarca “*la totalidad de la sociedad como su expresión omnipresente o (usando un término de Hegel en el sentido de Hegel) como lo que constituye su espíritu*”⁵⁶⁶. Así pues, atendiendo al marco hegeliano, la cultura en el período histórico del capitalismo global que vivimos actualmente tendría los siguientes elementos:

- (i) Se hace evidente una relación dialéctica entre cultura e ideología. Tal y como presentó Hegel, representan una unidad de opuestos puesto que ninguno de los dos polos puede pensarse como entidades autónomas. Por consiguiente, cada una supone la existencia de una definición dialéctica (como negación de lo dado) que existe en función de la otra.

- (ii) La Totalidad es cultural. En otras palabras, “*la dimensión económica ya no es visible de un modo independiente, sino que en buena medida se expresa a través del propio valor cultural de sus objetos en tanto que imágenes*”⁵⁶⁷, ya sea en la producción misma de sí mismo o en su consumo. En consecuencia, la cultura ha adquirido un *valor de culto* específico que antes tenía para sí la religión mediante sus rituales y liturgias. Esto implica que el consumo de cultura supone un acto performativo de por sí, ya que en el momento exacto en el que se efectúa la descripción de su diferencia igualmente se estará materializando como un hecho real. Así, el objeto cultural “promete” la satisfacción de los deseos, y además “absuelve” del dolor de las necesidades al individuo del mismo modo que antes practicaba el lenguaje religioso.

- (iii) El Concepto de lo cultural en el modelo de Hegel necesariamente sufriría de ciertas adaptaciones para encajar en la superestructura del modelo de Marx. No obstante, tal y como apunta Jameson, sería innegable la

⁵⁶⁶ Jameson, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 136-137.

observación de que a lo Real le pertenece una infraestructura que sostiene subterráneamente la superestructura, a modo de endoesqueleto pero que es vuelto exoesqueleto, pues se hace visible y formado directamente por instituciones, empresarios, intelectuales, políticos o mandatorios religiosos.

En definitiva, la crítica de una interrelación y dependencia entre cultura e ideología podría adquirir una cierta originalidad aplicando la misma metodología que acopló Hegel al estudio de las religiones (cabe señalar que este es un asunto que Jameson deja pendiente de realizar). Un recorrido abreviado para seguir practicando semejante salto dialéctico podría ser examinar la ligazón entre vida económica y vida del espíritu en el enfoque de Marx. En este, por agrupar esquemáticamente lo expuesto en capítulos anteriores, se contempla que la estructura de las sociedades bajo el capitalismo presenta unas características específicas y particulares como efecto de un proceso de sustitución o supresión en las conciencias de las relaciones humanas o sociales, sustituidas en su lugar por relaciones reificadas o cosificadas en las que la mercantilización, la acumulación y el valor de cambio cobran el protagonismo para configurar lo Real. Por consiguiente, dentro de la estructura se diferencia una esfera, la económica, cuyo desarrollo le va permitiendo alcanzar una posición de supremacía sobre el resto, o dicho de otro modo, que sufre cada vez menos la influencia del resto de esferas. El efecto histórico a largo plazo de esta coyuntura, siguiendo la interpretación marxista de Lukács y Lucien Goldmann⁵⁶⁸, consiste en que esa esfera económica desnaturaliza la conciencia del individuo, siendo suprimida por un reflejo pasivo de la base productiva o infraestructura. Ahora bien ¿cómo se establece la relación entre “vida económica y vida del espíritu”?

- (i) Examinando cómo se desarrolla la experiencia individual del creador dentro del proceso productivo en el que realiza su tarea productiva, podemos decir que, desde un punto de vista materialista, ese creador es “problemático” puesto que siempre buscará “la calidad” de la obra (la autonomía o independencia para realizar su estilo, y su libertad de elección para hacer uso de recursos suficientes para poder fabricarla), pero no podrá evitar que esa búsqueda del paradigma de cada época sea como máximo un “rodeo” cuya

⁵⁶⁸ Véase Georg Lukács. *Teoría de la novela*. Edhasa, Barcelona, 1971. Y Lucien Goldmann. *Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács*. Edhasa, Barcelona, 1971, pp. 192-196.

desembocadura será siempre el valor de cambio de la obra y de sí mismo como autor-mercancía (siendo suprimido de su Ser el valor de uso). En el marco idealista de Hegel, en cambio, el creador priorizaría dos deseos, el primero sería el de adquirir relevancia o prestigio social, el segundo, idealmente, alcanzar el saber absoluto trascendiendo el concepto esencial dentro de la obra.

- (ii) Una capa de la sociedad se opone al proceso de reificación de la totalidad de la sociedad, cuyo resentimiento es sublimado como resistencia afectiva y política (esté o no conceptualizada como lucha). La existencia de esta capa en la sociedad es indispensable para que surjan creaciones artísticas.
- (iii) Es necesaria la existencia de valores individuales, conceptualizados como integrantes del individualismo en relación con la estructura económica. Se trata de valores generales, universales e irrealizables, que benefician los intereses de la estructura en el movimiento dialéctico de su propia reproducción.

Aplicando la interpretación religiosa de Hegel, si el mundo cristiano se hizo Real por medio de la acción negadora de quienes creyeron en la divinidad de Jesús (luego la idea de Cristo se realiza en el mundo, crea el mundo, y la Iglesia realiza la idea de la Resurrección⁵⁶⁹), esto quiere decir que la idea de la creación artística, que sería realizada por la acción negadora de quienes forman parte de la infraestructura de la superestructura⁵⁷⁰, estaría siendo a su vez un reflejo del movimiento dialéctico que provoca la forma en la que existen, luego en vez de “cristianos de carne y hueso”, serían como *consumidores de carne y hueso* (como subsunción del capitalista, el pequeño burgués y el proletario⁵⁷¹) reconocidos como tales, siendo ellos los

⁵⁶⁹ Kojève, *op. cit.*, p. 308.

⁵⁷⁰ Jameson, *op. cit.*, pp. 134-135.

⁵⁷¹ Para entender esta agrupación se ha de enfatizar que la noción de “consumidor” está utilizándose como alegoría para agrupar dentro de la fase de desarrollo capitalista del siglo XXI la dialéctica de la consciencia presente en las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción (a saber, “propietarios de simple fuerza de

autores del mundo real (como se observa, el desposeído, el pobre y el no-consumidor quedarían totalmente transformados en la nada de la no-nada). Según Hegel, si la verdad del cristianismo es la comunidad cristiana (simbolizada en la Iglesia), resultará que “*la Iglesia toma conciencia de la Iglesia en cuanto tal (en tanto que Mundo) y de Hombre en tanto que miembro de la Iglesia a través de la Teología*”. La homología primera propuesta (para cubrir el espacio no cubierto por Jameson) sería la siguiente: la verdad del capital es la inercia a la acumulación y la desposesión de capital (simbolizada por la organización del monopolio privado que implica para su propia realización la dominación y la posesión de recursos con anticipación no ya con respecto a su valor de uso, sino como especulación a su valor de cambio futuro, tal y como se expone en la nota 469). Si el monopolio toma conciencia de sí mismo en cuanto tal (es decir, en tanto que produce el mundo dado como una negación de lo dado naturalmente) y el consumidor en tanto que miembro del monopolio a través de la cultura (cada individuo cosificado vive en una cultura cosificada que le impele a ser parte del monopolio; su posesión será activa siendo capitalista y pasiva siendo consumidor inmediato), sucederá que dentro de la cultura, como ocurre dentro de la teología cristiana, el dogma para que la cultura alcance el rango de *Ciencia del capitalismo* será mediado por la ideología, en sustitución de la Trinidad teológica. La homología segunda partiría de aplicar la tensión dialéctica de Hegel al interior de la relación entre Creador-Capital y Criatura-Consumidor, la oposición resultaría igual de insoportable que entre Dios y el Mundo físico. En tal escenario etnocentrista, las relaciones entre el Capital, la Humanidad (que consume) y el Mundo estarían produciendo la moral del no-cristianismo (en oposición a la moral del cristianismo). Así mismo, la política del no-cristianismo estaría formada por el precapitalismo → el capitalismo → la antesala al socialismo. Para completar el mapa esbozado hasta aquí, la última aproximación sobre esta parte del marco de Hegel recae en la validez del “amor” en su crítica a la teología y la transición hacia la Ciencia:

trabajo”, los “propietarios de capital”, y “los propietarios de la tierra”, cuyas fuentes de ingresos son “el salario”, “la ganancia” y “la renta del suelo”). Marx planteó la pregunta en términos dialécticos justo en la última página del Libro III de *El Capital*: << *¿Qué es una clase? La contestación a esta pregunta se desprende enseguida de la que demos a esta otra ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales? Es, a primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta.* >>. Karl Marx. *El Capital. Crítica a la economía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, Libro III, p. 817.

*(...) la oposición entre Dios y el Mundo es tal que Dios debe morir; la tensión en el interior de la Trinidad es irresoluble. En estas condiciones no se le puede decir a la gente: “Amaos los unos a los otros”. El Amor es, para Hegel, un mutuo reconocimiento, al cual se opone la lucha por prestigio. En el Amor, los conflictos no son esenciales; cuando las diferencias se acentúan, no se convierten en oposiciones radicales (...) Mientras dure la Historia, la existencia será Lucha (y Trabajo), no Amor. Ahí no se dan sino formas falsas de Amor (...)*⁵⁷²

Consecuentemente, el “Amor” solo puede existir entre iguales, no entre opuestos, luego solo existirá verdaderamente en un supuesto Estado social perfecto, en el que el amor equivaldrá al “saber real”. La problemática implícita es la manifestación de que el amor cristiano, que está muy próximo a la caridad, presupone la desigualdad (su origen, según Hegel, está en la relación amo-esclavo⁵⁷³). Efectivamente Hegel, Marx y Hannah Arendt⁵⁷⁴

⁵⁷² Kojève, *op. cit.*, p. 309. Hegel descubre el movimiento de su posición en el siguiente extracto de la *Fenomenología* sobre el amor por el saber científico : << *La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto solo puede ser la exposición de la filosofía misma.* >>. Hegel, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁷³ En Hegel, la “Lucha” representa el deslizamiento del Yo simple o individuo aislado al estado de “hombre auténtico”, resultado de la interacción con los demás (Así, “*su Yo y la idea que se hace de sí mismo están mediados por el reconocimiento obtenido en función de su acción*” dada por los demás). En el movimiento entre el individuo aislado y el hombre auténtico se distinguen los opuestos de una misma Conciencia: (i) La Conciencia autónoma o el *Ser-para-sí* (que es el “Amo” vencedor de la lucha para disolver la unidad aislada) (ii) La Conciencia dependiente o que *existe-como-un-ser-dado* o *coseidad* (es el “Esclavo”, el adversario vencido, que es salvado pero que existe como conciencia no principalmente para sí sino para la conciencia del vencedor, pues, existe para *otra-entidad-distinta*). En la dialéctica entre el Amo y el Esclavo se desarrolla también el “Trabajo”. Siguiendo la interpretación de Kojève, el Amo no trabaja ni produce nada fuera de sí, de hecho, al no reprimir el deseo, destruye los productos del trabajo del Esclavo. El “Trabajo” es deseo reprimido que forma y educa, El Esclavo reprime sus propios deseos en el trabajo, gracias a lo cual transforma las cosas y se transforma a sí mismo de manera simultánea. Consiguientemente, el hombre se realiza objetivamente como hombre mediante el trabajo: << *El hombre formado-o-educado, el hombre completado y satisfecho con su completud, es necesariamente, así pues, el Esclavo, no el Amo (...)* Ahora bien, no hay Esclavo sin Amo. El Amo es, pues, el catalizador del proceso histórico, antropógeno (declinado de la antropogénesis). Él mismo no participa

coinciden a la hora de rechazar la caridad como meta de la realización social, ya que una vez la Humanidad esté “satisfecha”, idealmente, no habrá la necesidad de la caridad. En este pliegue es donde Hegel anticipa la idea de Marx: el ideal del Estado perfecto final será realizado con la “supresión de las clases sociales”⁵⁷⁵ (sucediéndose el desvanecimiento de las causas motivadas por la relación amo-esclavo, lo que implica una lucha dialéctica que contiene la conservación y la sublimación de estas mismas en el siguiente nivel; que pasaría a

*activamente en este proceso; pero sin él, sin su presencia, este proceso será imposible (...) el trabajo debe realizarse al servicio de otro, y debe ser un trabajo forzado, estimulado por la angustia ante la muerte. Lo que le libera, es decir, lo que humaniza al hombre (al Esclavo) es ese trabajo (...) este trabajo libra al Esclavo de la angustia que lo ligaba a la Naturaleza dada y a su propia naturaleza innata de animal. El Esclavo se libera de la angustia que le sometía al Amo mediante el trabajo que efectúa angustiado al servicio de este. >>. Kojève, op. cit., pp. 71-72. Esta premisa quedaría otra vez en correlación con el sentido trascendente de la teología de Emerson (véase nota 563) y su teoría sobre las diferentes funciones que cumplen los hombres en el orden universal: << Cuenta una de esas fábulas nacidas de la antigüedad (...) que los dioses dividieron al Hombre en hombres para que fuera más útil a sí mismo, del mismo modo que la mano fue dividida en dedos para cumplir mejor su función. La vieja fábula refleja la doctrina, siempre nueva y sublime, de que hay un Hombre, presente en todos los hombres solo de un modo parcial, o por medio de una única facultad y de que habría que tomar a la sociedad en su conjunto para poder encontrar al hombre completo. El Hombre no es un granjero, un profesor o un ingeniero, sino que es todos ellos. El Hombre es un sacerdote, y un intelectual, y un hombre de Estado, y un hacedor, y un soldado (...) La fábula presupone que el individuo para poseerse a sí mismo, ha de abandonar su labor y abrazar a los demás trabajadores (...) esta unidad original, esta fuente de poder, se ha destruido de tal forma entre las multitudes, que se ha subdividido y fragmentado en partículas tan pequeñas, que se ha hecho añicos y no se puede recomponer. >>. Ralph Waldo Emerson. *El intelectual americano*. Universidad de León, León, 1993, p. 43. En realidad, Emerson, a pesar de la influencia que recibe de sus estudios sobre la filosofía de Kant, comparte con Hegel y con Jameson la necesidad de la “acción”, entendida también como la negación de lo dado, es decir, como creación y no como imitación o mera reproducción. Así, la clave para Emerson llega a ser igualmente la historicidad, es decir, el conocimiento del pasado (de la historia dialéctica de la filosofía) que cohesiona la inspiración y que a su vez deriva del entramado de relaciones (sociales, políticas, culturales, lingüísticas y de todo tipo) en el cual el concepto esencial surge y del cual se extrae su significado. Así es como la reconstrucción de esa historicidad produce al hombre intelectual que es de acción porque transforma el mundo dado, que no es algo realizado de una vez y para siempre sino que “continuamente se está haciendo”: << El estancamiento de la religión, la asunción de que la edad de la inspiración ha pasado, de que la Biblia es un libro cerrado, el miedo a degradar el carácter de Jesús al representarlo como un hombre, indicando con claridad la falsedad de nuestra teología. El deber de un verdadero maestro (la antesala al “sabio” de Kojève y Hegel) es mostrarnos que Dios es, y no que Dios fue; que Él habla, y no que habló. >>. Emerson, op. cit., p. 69.*

⁵⁷⁴ Véase Hannah Arendt. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 240 y sucesivas.

⁵⁷⁵ Kojève, op. cit., p. 310.

ser la dialéctica entre la riqueza y el Estado social encaminado a su fin perfecto en el mundo del capital).

Es innegable que para muchos intérpretes, filósofos e historiadores, la dialéctica, en general, y la lógica de Hegel, en concreto, resultan, cada una, bien “malvada” bien incomprensible. En el mundo moderno, los seguidores de la doxa, naturalmente sucumbidos a las ideologías incuestionadas que forman parte fundamental de los campos de la política, la antropología y la sociología, han terminado por relacionar homológicamente la dialéctica con el totalitarismo y la verdad “mítica” de la que quedó impregnada la ideología del Estado social durante la Guerra Fría. En cuanto a los que se han enfrentado a la lógica hegeliana y no quisieron reconocer, por lo incómodo que resulta, que no llegan a entenderla, en realidad deberían tomarse su propia limitación como resultado de que lo que ocurre es que “*el texto no entregó lo que prometía, que era incapaz de resolver sus problemas o de hacer lo que sostenía que estaba a punto de hacer*”⁵⁷⁶.

3. La razón dialéctica vista por Jean-Paul Sartre

Jameson siempre ha tenido en gran estima la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, pudiéndose afirmar que su complicidad con el estructuralismo fue seguida de cerca por ciertos parámetros del existencialismo sartriano. Esta simpatía le viene también porque Sartre no solo practicó una calurosa adhesión al marxismo occidental ortodoxo, sino que además se atrevió con la interpretación pluridisciplinar de campos diversos, un método incipiente que en los años sesenta fue fuertemente criticado y hasta ridiculizado incluso por la izquierda intelectual⁵⁷⁷. Así, Jameson se siente identificado con la misión intelectual de Sartre como “trabajador de la cultura”, es decir, como representación de la idea “*que va de Kant a Deleuze*,”

⁵⁷⁶ Fredric Jameson *Valencias de la dialéctica*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 120.

⁵⁷⁷ << ¿Cómo puede escribir sobre la Revolución francesa? ¡No es historiador, solo utiliza fuentes secundarias! ¿Cómo puede escribir sobre la historia de los sindicatos franceses y el anarco-sindicalismo? ¡No es un trabajador del trabajo! ¿Cómo puede escribir sobre el maltusianismo francés y el desarrollo económico peculiar de Francia? ¡No es un historiador de la economía! >>. Ibídem, p. 258.

de que el trabajo de los filósofos es mirar por encima del hombro de los distintos científicos y expertos para controlar su pensamiento y su uso de las categorías abstractas”⁵⁷⁸.

La crítica comparativa entre la razón dialéctica y la razón analítica que propone Sartre en su *Crítica* no resulta precisamente fácil de asimilar. Pero el esoterismo de la proposición no surge por el hecho de plantear un desafío para inventar nuevos y obtusos conceptos filosóficos (algo que sí estuvo presente en el proyecto de Hegel), sino en la búsqueda de un modo de aplicar el código dialéctico sobre las experiencias individuales y colectivas del presente. Jameson lo resume como una tesis con la que poner a prueba la validez de las tesis de Engels defendidas en el *Anti-Düring*⁵⁷⁹. Por consiguiente, la reflexión de Sartre no se conformó con definirse a sí misma como el subjetivismo idealista (como entidad inmanente),

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ Sartre se apropia de las leyes propuestas por Engels (véase nota 524) para reescribir el Mundo del siglo XX hasta 1960. Como apunta Jameson, su proyecto, concebido como “experimento lingüístico”, se inició en un momento donde la interpretación oficial del materialismo dialéctico estaba controlada por el estalinismo. Sartre expuso de modo general su postura del siguiente modo: << (...) *estamos plenamente de acuerdo con Engels cuando escribe en la carta que para Plekhanov supuso la ocasión de realizar su famoso ataque contra Bernstein: “No es, pues, como se quiere imaginar, aquí y allá, por simple comodidad un efecto automático de la situación económica; por el contrario, los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que les condiciona, en base a unas condiciones reales anteriores entre las cuales las condiciones económicas, tan influidas como puedan estarlo por las otras condiciones políticas e ideologías, en última instancia no dejan de ser las condiciones determinantes, que condicionan de una a otra punta el hilo rojo que solo él nos permite comprender”.* Y ya se sabe que no concebimos las condiciones económicas como la simple estructura estática de una sociedad inmutable: son sus contradicciones las que forman el motor de la historia (...) Rubel me reprocha que en mi artículo de 1946 “Materialismo y revolución” no haga alusión a ese “materialismo marxiano”. Pero él mismo da la razón de esta omisión: “Verdad es que este autor considera más bien a Engels que a Marx”. (...) la proposición de Marx me parece una evidencia insuperable en tanto que las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica no hayan liberado al hombre del yugo de la rareza. Es conocido el pasaje de Marx que alude a esa época lejana: “Ese reino de la libertad de hecho solo empieza donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y la finalidad exterior; se encuentra, pues, más allá de las esfera de la producción material propiamente dicha” (El Capital. Libro III). En cuanto exista para todos un margen de libertad real más allá de la producen de la vida, el marxismo habrá vivido; ocupará su lugar una filosofía de la libertad. >>. Jean-Paul Sartre. *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la “praxis” individual a lo práctico inerte*. Losada, Buenos Aires, 1963, pp. 36-39. El deseo de Sartre es revelar la experiencia concreta que puede permitírnos concebir esa “libertad” y esa “filosofía” que anhela. No obstante, aun siendo su herramienta la dialéctica de Engels, para lograr su meta asumió que los principios del inglés habían sido mal interpretados y que pese a que el marxismo los encontrase “claros, precisos y unívocos”, es decir, que ya *eran un saber*, para él todavía formaban parte de una *ciencia por hacer*. *Ibidem*, p. 41.

sino que buscaba la praxis (que él denomina “sistema experimental”): ser, pues, un *experimentador* nato para distinguir la ilusión idealista, y lograr que el *descubrimiento* fuera el fruto de la *praxis* que cambia o transforma la situación dada mientras la acción *se está haciendo*. Sartre desconfió del marxismo ortodoxo, reducido, a su parecer a una modalidad de contemplación objetiva del mundo (es decir, la mirada materialista entendida como la aplicación de una interpretación pura, plenamente objetiva, que percibe la naturaleza despojada de sus distorsiones sociales), lo cual supone una posición idealista. También se aleja del leninismo, al que calificó de “idealismo escéptico” que marginaba al hombre a una posición pasiva al concebir la conciencia como un “reflejo del ser”).

Ambos polos -la ortodoxia marxista y el leninismo- son teoría pura (o dicho de otro modo, son teoría del conocimiento). Lo que demandó Sartre esencialmente fue la experimentación para, en nombre del existencialismo, hacer valer la primacía de la existencia sobre la conciencia⁵⁸⁰. Jameson filtra la primera intención de envergadura de Sartre como la demostración de que la praxis (que es el proyecto existencial⁵⁸¹) “*no describe solamente la acción individual sino también actos colectivos, o mejor aún, que comprender la acción*

⁵⁸⁰ << (...) la conciencia no es conocimiento de las ideas, sino conocimiento práctico de las cosas mismas; entonces podrá suprimir el reflejo como intermediación inútil y aberrante (...) Hay dos maneras de caer en el idealismo: una consiste en disolver lo real en la subjetividad, la otra en negar toda subjetividad real en beneficio de la objetividad. La verdad es que la objetividad no es ni todo ni nada; representa un momento del proceso objetivo (el de la interiorización de la exterioridad) y ese momento se elimina sin cesar para renacer sin cesar completamente nuevo. >>. Ibídem p. 38.

⁵⁸¹ Sartre en la *Crítica* se reafirmó como ya hizo en *El ser y la nada*, en definir al hombre en función de su *proyecto*. Su premisa denota su conexión hegeliana: << *El proyecto no debe confundirse con la voluntad, que es una entidad abstracta* (el trabajo y la acción determinan el proyecto) *Esa relación inmediata con el Otro distinto de uno mismo, más allá de los elementos dados y constituidos, esta perpetua producción de sí mismo por el trabajo y la praxis, es nuestra propia estructura (...) Esto es lo que llamamos existencia, no entendiendo por ello una sustancia estable que descansa en sí misma, sino un perpetuo desequilibrio, un arrancamiento así de todo el cuerpo.* >>. Ibídem, p. 131. De este marco se puede dejar establecido que la filosofía antidialéctica se caracteriza por: (i) Reducir la experimentación, la creación y la praxis (ii) Aplicar una explicación mecánica de los fenómenos en función de los factores aparentes que los condicionan, con la tendencia hacia la asimilación de lo complejo en lo simple (iii) Reducir la noción de cambio a la identidad o a la diferenciación con respecto al otro. Por contra, la dialéctica sartriana se compondría de: (i) No reducir la complejidad, de modo que la contradicción “de base” es el mínimo común múltiplo, es decir, es solo uno de los factores condicionantes (ii) Hay que interrogar el acto y el resultado de la acción del hombre (por ejemplo, “*Flaubert, con su elección de escribir, nos descubre el sentido de su miedo infantil a la muerte; y no a la inversa*”; evocada queda la angustia frente a la muerte como impulso del trabajo en el Esclavo, en consonancia reminiscente con el pensamiento de Hegel). Ibídem, p. 132.

colectiva no es diferente de entender la acción individual (existencial)”⁵⁸². La Lucha en Sartre comienza por considerar que el dogma del marxismo ha prescindido del movimiento dialéctico (como Emerson cuando achaca el mismo cerramiento a la teología), razón por la que el filósofo francés apura la urgencia de reabrir los conceptos acaudalados por la tradición para devolverlos a lo Real.

Jameson propone el comentario de uno de los elementos “nuevos” que expresa Sartre para articular su método dialéctico: el principio de la *escasez*⁵⁸³. Su significación se desglosa en los siguientes atributos:

⁵⁸² Jameson, *op. cit.*, p. 260.

⁵⁸³ << *La escasez es entonces un rasgo contingente de nuestro mundo (podemos imaginarnos que hay criaturas extrañas de ciencia ficción que provienen de un mundo sin escasez, pero entonces no serían humanas en el modo en que experimentamos esa condición). Por otro lado, la generosidad, la cooperación y demás no son falsas o ficticias, pero tampoco son rasgos de la naturaleza humana (no hay algo así como una naturaleza humana). Son, más bien, otras formas en que nuestra libertad niega el hecho inicial del ser* >>. Ibídem, p. 263. Sin embargo, podría haber divergencias en sí, más allá de ser producto de la evolución social, esas conductas llegan a convertirse en rasgos que pasan a formar parte de la naturaleza animal. Darwin, en su estudio *El origen del hombre*, aporta su observación sobre la *simpatía* en los siguientes términos: << (...) *la base de la simpatía descansa en la fuerza de nuestra retentiva que nos hace no olvidar estados de dolor o placer. De aquí, pues, nace que “la vista de otra persona, víctima del hambre, del frío, cansancio, etc., excita en nosotros algún recuerdo de estos estados, y está sola idea basta para llegar a llenar el alma de amargura”, viéndonos, por consiguiente, impelidos a aliviar los ajenos sufrimientos con el fin de aliviar al propio tiempo el sentimiento de tristeza engendrado por el espectáculo de la desgracia. De idéntica manera nos vemos forzados a participar de los placeres de nuestros prójimos. Empero, no se nos alcanza cómo con este modo de ver las cosas se explica el fenómeno de que la simpatía sea excitada en grado inconmensurablemente mayor por la persona querida que por otro diferente.* La explicación dada puede acaso apoyarse en el hecho de que en todos los animales se dirige solo la simpatía hacia los miembros conocidos de la misma comunidad (...) *pero no hacia todos los individuos de la misma especie (...) Las especies no sociables, como el león y el tigre, sienten indudablemente simpatía por los sufrimientos de su propia prole, pero no por la de otros animales (...) ¿quién no sabe que en nuestras acciones nos guía la esperanza de percibir algún bien en pago de nuestra benevolencia simpática para con los otros? La simpatía, además, se fortalece mucho con el hábito. Y por complejas que sean las causas de su origen, como es un sentimiento de grandísima utilidad para todos aquellos animales que se defienden mutuamente, la selección natural contribuye grandemente a su desarrollo, porque las sociedades que tuvieran mayor número de miembros simpáticos, serían sin duda las que más florecerían, y, por tanto, podrían criar prole más robusta y abundante.* >>. Charles Darwin. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Edaf, Madrid, 1989, p. 109. Con respecto a esto último, Darwin no tuvo tiempo de correlacionarlo con más observaciones. En cualquier caso, su comentario sobre el “recuerdo” de estados del ánimo asociados a fenómenos pasados tiene su equivalente platónico en la *anamnesis*, según la cual todo saber es simplemente recuerdo. Más todavía, las ideas que se aprenden son ideas contempladas antes del nacimiento, el pasado o lo ahistóricamente eterno.

- (i) La escasez es inherente a la estructura del mundo en relación con la existencia del hombre (niega esa estructura inicial para crear las necesidades humanas; la trasciende).
- (ii) El organismo humano (con sus necesidades básicas más su vulnerabilidad y mortalidad) se convierte en una praxis que demuestra cómo la existencia precede a la esencia, siendo ella la que encamina la senda del desarrollo material como causa del desarrollo técnico y con ello del progreso del intelecto en la mente.
- (iii) El problema de la escasez “cortocircuita” el falso problema de la naturaleza humana (en el sentido de si los seres humanos son necesariamente malos o si nacen con esa inclinación natural, en cuyo caso no quedaría espacio para insertar una explicación metafísica ni totalizadora).
- (iv) La persistencia de la violencia o la agresividad existen como manifestaciones de condicionamientos situacionales más que biológicos. Su prisma no es darwinista; por ejemplo, las decisiones de atacar a otros surgen como efecto de la libertad humana y de la reciprocidad (así, como consecuencia de la escasez, *“aquello que es Otro respecto de mí es también lo mismo. Pero en la reciprocidad modificada por la escasez, lo mismo se nos aparece como antihumano en la medida en que este mismo hombre se nos aparece como radicalmente Otro, es decir, como un hombre que nos amenaza de muerte”*⁵⁸⁴).

El segundo elemento “nuevo” que destaca Jameson a propósito del código contenido en la *Crítica* de Sartre es el de *praxis como totalización*. La pregunta base de la que se parte es si existe un sector del ser en el que la totalización es *“la forma misma de la existencia”*. Para

⁵⁸⁴ Jameson, *op. cit.*, p. 262.

entender esta posibilidad, primero resulta crítico definir (para separar) aquello que es “totalidad” de lo que es “totalización”. Veámoslo:

- (i) La “totalidad” en Sartre debe entenderse como un Ser que es radicalmente diferente de la suma de sus partes. Además, este Ser puede hallarse como entidad completa en cada una de esas partes de las que se haya compuesta y con las que se relaciona a la vez, así como en las relaciones que establecen sus partes entre sí. Luego esta totalidad *“solo puede existir en lo imaginario, es decir, como correlativa de un acto de imaginación”*. La totalidad es lo inerte⁵⁸⁵. Jameson resume esta propuesta diferenciándola del programa de Lukács, que además de captar el sistema como un todo, concibió la totalidad como un modo de dialéctica en el que *“el pensamiento no empieza con las partes y unidades más pequeñas de Descarte, para ascender desde allí, sino con la forma final más compleja, para descender desde ella”*⁵⁸⁶. Por el contrario, Sartre la define (la totalidad) como un concepto del ser que es estático, gobernado por la razón analítica en vez de por la razón dialéctica.

- (ii) La “totalización” es *mediación* entre las partes. Aquí es donde estriba la actividad dialéctica como totalización. Sartre lo explica del siguiente modo:

(...) *el todo está enteramente presente en la parte como su sentido actual y su destino. En este caso se opone a sí mismo como la parte se opone al todo en su determinación (negación del todo) y como las partes se oponen entre sí (...) la parte, en tanto que tal, está mediada por el todo en sus relaciones con las otras partes: en el*

⁵⁸⁵ << El estatuto ontológico que reclama con su definición misma es el del en-sí o, si se quiere, de lo inerte. La unidad sintética que producirá su apariencia de totalidad no puede ser un acto, sino solo un vestigio de una acción pasada. >>. Sartre, *op. cit.*, p. 193.

⁵⁸⁶ Jameson, *op. cit.*, p. 265.

interior de una totalización, las multiplicidades no se suprimen, pero se interiorizan, el hecho de ser cien se hace para cada uno de los cien una relación sintética de interioridad con los otros 99; queda modificada en su realidad singular por el carácter numérico de ser-centésimo; así la cantidad solo puede volverse cualidad (como lo declara Engels después de Hegel).⁵⁸⁷

Así es como la *experiencia crítica* se hace desde el interior de la totalización (el crítico tendrá que desarrollar su actividad experimental desde dentro de la dialéctica que mueve el capitalismo), y además tendrá lugar en un momento que será real dentro de la totalización que *está en curso*. Igualmente, la experiencia crítica “*puede y deber ser*” la experiencia reflexiva de cualquiera⁵⁸⁸. En este punto cristaliza otra de las grandes ideas originales de la *Crítica* que va mucho más allá de la teoría de la alienación de Marx. Para empezar, la experiencia crítica solo podría tener lugar como la expresión intelectual de “*la puesta en orden*” que caracterizaría al periodo post-estalinista (es decir, solo “*después de que el idealismo estalinista haya esclerosado*”⁵⁸⁹). En segundo lugar, la relación de la experiencia crítica con el pasado es crucial. La historicidad es expresada por Sartre en los siguientes términos:

⁵⁸⁷ Sartre, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁸⁸ << Entendemos por esta palabra que cualquier vida humana, si la totalización histórica tiene que poder existir, es la expresión directa e indirecta del todo (del movimiento totalizador) y de todas las vidas, en la misma media que se opone a todo y a todos >>. *Ibíd.*, p. 198.

⁵⁸⁹ Sartre no estuvo comprometido con la figura de Stalin más que como encarnación de la dialéctica de la Revolución soviética. Esto quiere decir que lo que le interesó fue descubrir la correlación entre el sistema estalinista (en el sentido de cómo tenía lugar el desarrollo estructural de sus políticas) y sus efectos reales. Stalin fue un elemento constitutivo de esa totalización en curso. Por lo tanto, hubiera sido previsible, bajo esta lógica aplicada, que de no haber existido Stalin hubiera habido otra figura política al mando sin que los cambios hubieran sido muy significativos en el resultado. Jameson lo aclara así: << ¿Cuál es en verdad la relación constitutiva entre el estalinismo el propio Stalin? ¿O acaso tienen la psicología popular burguesa y la demonología y la escandalización de los suplementos de domingo cuando dicen que todo puede explicarse a partir del hecho de que era un monstruo?>>. Jameson, *op. cit.* p. 288. Sería el mismo caso que explicar como factor causal central la figura de Hitler como el exclusivo detonante de la transformación totalizadora latente en el nacionalsocialismo en Alemania en la década de 1920, y así ser el único “monstruo” responsable de que el antisemitismo europeo históricamente desembocara en el Holocausto. Sartre prescribe el uso del psicoanálisis existencial para encajar presumiblemente cómo se produce una conversión constitutiva entre las políticas tipificadas del periodo estalinista y el

(...) como hombre de cultura (expresión que designa todo hombre, cualquiera que sea su cultura, incluso un iletrado), me totalizo a partir de una historia milenaria y, en la medida de mi cultura, totalizo esa experiencia. Lo que significa que mi vida misma es milenaria, ya que los esquemas que me permiten comprender, modificar y totalizar mis empresas prácticas (y el conjunto de determinaciones que la acompañan) son pasado en lo actual (presentes por su eficacia y pasados por su historia devenida)⁵⁹⁰.

Al final de este recorrido emerge la obligación existencial de dar cuenta de la violencia y el fracaso que se han producido a lo largo de la historia en el presente. Como reflexiona Jameson, de la misma manera que la teología necesita políticamente justificar que el sufrimiento que existe en el mundo no es atribuible directamente a Dios sino al hombre, el hombre crítico y reflexivo debe ser capaz de entender el porqué de ese sufrimiento, desentrañar el significado que ha tenido, que deviene en el presente como devendrá en el futuro, negando la concatenación de hechos que accidentalmente caen fuera de la significación. Por ejemplo, el *Manifiesto Comunista*⁵⁹¹ “lo hace subrayando la naturaleza

carácter o la personalidad de Stalin, o dicho de otro modo, la estructura dialéctica de la historia es la que hubo condicionado el modo en que negó el mundo Stalin y menos su psicología personal construida durante su infancia y adolescencia. Este tipo de comprensión, como dictamina Jameson, representa el prisma original del pensamiento de Sartre en cuanto a la mediación inevitable entre el nivel existencial y el nivel dialéctico-histórico, pues, “reintroduce lo dialéctico en el dominio de lo existencial y de la experiencia vivida o fenomenológica”.

⁵⁹⁰ Sartre, *op. cit.*, p. 203.

⁵⁹¹ El propio Sartre en su *Crítica* citó al *Manifiesto* de este modo: <<“El capital es un producto colectivo, solo puede ser puesto en movimiento por los esfuerzos combinados de todos los individuos de toda la sociedad. El capital no es, pues, una fuerza personal, sino una fuerza social”. Pero esta fuerza social se impondrá como “una cosa que existe fuera de los individuos”. >>. *Ibidem*, p. 493. Este argumento queda mejor explicado completándolo con el siguiente extracto de *El Capital* de Marx: << La conducta puramente atomista de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancía. El enigma del fetiche dinero no es, por tanto, más que el enigma del fetiche mercancía, que cobra en el dinero una forma visible y fascinadora. >>. Karl Marx. *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, Libro I, p. 55. Por consiguiente, teniendo presente ese atomismo identificado por Marx, en el desarrollo de las fuerzas de producción quedaría claro que existe una

dialéctica del capitalismo, su inmenso poder destructivo, que está en armonía con su inmenso poder productivo”⁵⁹².

A Jameson, finalmente, le interesa dar testimonio de que la anticipación de Sartre sobre el cierre del siglo XX ha devenido tal y como predijo, tras estudiar el desarrollo de la Revolución francesa y la Revolución soviética, es decir, la globalización ha deparado la Historia universal por vez primera o recién ahora. Así, *“Había una vez muchas historias distintas y no emparentadas, muchos modos de producción distintos, tan innumerables como los granos de la arena, al menos como las lenguas del Nuevo Mundo y de Australasia, como las tantas tribus y grupos de cazadores y recolectores separadas y no emparentadas, que solo gradualmente y a lo largo de milenios se unifican*”⁵⁹³.

En el capitalismo tardío de la globalización se realiza el destino unificado de la humanidad, esto es, el capitalismo unifica a escala mundial un destino común que resulta “inescapable”. Precisamente, la aportación de Sartre sobre cómo escapar y librarse de ese destino que intuyó como solamente en curso tendrá lugar si el producto social del capitalismo, que es el asalariado, supera la relación práctico-inerte (ver nota 591) y se cambia a la posición de una coordinación de toda la multiplicidad humana que sería para siempre en “praxis de grupo”, lo que implicaría que las relaciones humanas se harían solamente en la unidad de un

“combinación de los esfuerzos humanos”, pues, de algún modo, se estaría dando una forma de solidaridad o coordinación entre los trabajadores para presentar el objeto de la producción terminado. Pero tal solidaridad materializada en la *materia inerte* es lo único que realmente ha combinado el capitalista o el “economista burgués”. Como indicó Sartre, la relación de producción entre capitalista y trabajadores es, en realidad, una fuerza antisocial (lo que denominó como *práctico-inerte*) que forma una unificación inhumana, ya que valora a las personas de forma serializada, es decir, tiene lugar su separación y su atomización como personas para dar a las relaciones de producción en las que intervienen un carácter inhumano de cosa. En este contexto, la preocupación de Sartre más verdadera ya no solo fue el análisis del pasado sino el del futuro, su deseo por conocer qué tipo de sociedad es la que cabría esperar si el movimiento de la totalización termina por suprimir al atomismo: << *El verdadero problema concierne menos al pasado donde la recurrencia y la alienación se encuentran todo el tiempo que al porvenir: ¿en qué medida suprimirá una sociedad socialista al atomismo bajo todas sus formas? ¿En qué medida quedarán disueltos los objetos colectivos, signos de nuestra alienación, en una verdadera comunidad intersubjetiva en la que las únicas relaciones reales serán las de los hombres entre ellos y en qué medida la necesidad para toda la sociedad humana de mantenerse como totalidad destotalizada mantendrá la recurrencia, las fugas y las unidades-objetos como límites de la verdadera unificación?* >>. Ibidem.

⁵⁹² Jameson, *op. cit.*, p. 267.

⁵⁹³ Ibidem, p. 277.

grupo y no en la desunión de la “reunión-medio”⁵⁹⁴. Claro está que el interés común de una clase social, como pueda ser la compuesta por los asalariados, solo puede dar lugar a un grupo de clase cuando realicen auténticamente la negación práctica de un destino que es sufrido por todos como una inercia común.

La salida utópica de Sartre es la de imaginar el devenir del movimiento dialéctico como la “reinteriorización futura del campo práctico-inerte y su disolución proyectada en el seno de una organización social perpetuamente activa que gobernará como totalidad concreta a los medios de producción y a la producción entera”⁵⁹⁵. Para Sartre, el reto para la Historia es que todos sus conflictos, sus luchas y las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporización histórica, al emerger y reunirse sean todos inteligibles, entendidos como materia de puro conocimiento de una *praxis totalitaria*⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ La práctica de serializar al trabajador para reproducir la desunión fuera de los límites de lo inerte, tiene lugar a partir de las prácticas represivas para insuflar el miedo a que la mecanización y la atomización crecientes sustituyan el lugar de cada uno en el trabajo: << *Un abogado colonialista decía recientemente delante de mí: “Hemos cometido demasiadas faltas imperdonables, demasiadas crueldades, demasiados crímenes, para esperar que los árabes se reconcilien con nosotros y nos quieran; solo queda una solución: el terror”. Este era exactamente el estado de espíritu del patrono inglés de fines del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX; con la diferencia de que la constitución del proletariado inglés es un terror preventivo. Hemos visto un signo de esta actitud en el hecho de que la mecanización se les presenta a muchos como un medio de intimidar a las masas. Y sin duda que no es ante todo ni sobre todo eso: permite sobre todo que se reduzcan los costos y que se aumente la producción. Pero en la consecuencia práctico-inerte de la mecanización, los empresarios actualizan en seguida la componente práctica y humana: la desocupación tecnológica en tanto que constituye una masa siempre disponible que hace sentir a cada individuo su calidad de sustituible, es decir, la impotencia de su libertad.* >>. Sartre, *op. cit.*, libro II. *Del grupo a la historia*, p. 457. Así, la potencia de ser-en-grupo es una realización de la libertad, mantener el aislamiento como sujeto atomizado y serializado representa la sumisión al estado de impotencia de su libertad. Su ser-en-grupo comienza con la negación de su estado de impotencia.

⁵⁹⁵ Sartre, *op. cit.*, Libro I. *De la praxis individual a lo práctico inerte*, p. 495.

⁵⁹⁶ Para Jameson, el fragmento final de la *Crítica* es “deslumbrante” al plantear a la Historia, intercedido como sujeto parcialmente omnisciente, la cuestión de si ella es realmente esencial al hombre. Su respuesta inmediata es negar esa esencialidad puesto que la Historia es “*el afuera vivido como adentro, el adentro vivido como un afuera. Es la propia exterioridad del hombre vivida como su interioridad*”. Jameson, *op. cit.*, p. 292. Esta afirmación plantea otra cuestión no atendida explícitamente por Jameson pero que es importante para realizar la extrapolación política de la filosofía dialéctica de Sartre: la negación antagónica en la lucha contra el adversario como perspectiva de la praxis “*victoriosa del enemigo convertido en medio inerte y dócil de llevar la victoria hasta el fin*”. De tal modo que el antagonismo debe ser comprendido no ya como una *lucha para vivir* que hay que superar, sino que la superación estriba en neutralizar el “escándalo” que supone asimilar que es imposible para los dos

adversarios poder coexistir. En resumen: << (...) *la lucha en cada uno, es una profundización de la comprensión del otro. Comprender, en efecto, en lo inmediato, es aprehender por sus fines y por sus medios la praxis del Otro como simple temporalización objetiva y trascendente. Comprender en la lucha es aprehender la praxis del Otro en inmanencia a través de su propia objetividad y en una superación práctica: esta vez comprendo al enemigo por mí y me comprendo por el enemigo (...) La comprendo (su praxis) directamente y desde el interior por la acción que produzco para defenderme de ella.* >>. Sartre, *op. cit.*, libro II. *Del grupo a la historia*, pp. 539-540.

CAPÍTULO QUINTO

LA DEFENSA DEL ESLABÓN MÁS

DÉBIL:

LA CREATIVIDAD DEL
PENSAMIENTO UTÓPICO

Los débiles quieren las leyes; los poderosos las rehúsan; los ambiciosos, para hacerse con seguidores las promueven; los príncipes para igualar a los poderosos con los débiles, las protegen.

Giambattista Vico. *Ciencia Nueva*.

1. Puntos de arranque para la dialéctica de la utopía. El epicentro en Moro

El marxismo debe hacer valer todas las posibilidades extremas de la libertad creativa, de la experiencia crítica, arriesgarse en la experimentación para provocar que el público tome conciencia y partido de que es posible una libertad que no existe en ningún lugar todavía⁵⁹⁷. Lo que Lukács⁵⁹⁸ recurrió a la *tasa de desarrollo desigual* de la historia contemporánea para aprehender a comparar cómo es nuestra situación del siglo XXI con respecto a la que vivió Fourier en 1808, Marx en 1848 o lo que vivió Marcuse y Sartre en 1968; desde esa

⁵⁹⁷ Véase Herbert Marcuse. *El fin de la utopía*. Ariel, Barcelona, 1986, p. 69.

⁵⁹⁸ Lukács lo explica así: << (...) cuando aparecieron en escena Marx y Engels ya se daban grandes huelgas en Francia y estaba el movimiento cartista en Inglaterra. En sustancia, hemos de comparar nuestra situación con aquella en que se encontraban a principios del siglo XIX Fourier, Sismondi o gentes por el estilo. Realmente, solo podemos actuar si nos damos cuenta de que nos hallamos en una situación semejante y de que el camino que lleva en cierto modo -espero que comprenda usted lo que quiero decir- desde Fourier a Marx es, tanto teóricamente como por las repercusiones prácticas que entraña, todavía tarea del futuro. En El 18 Brumario Marx comparaba el fulgor de la revolución burguesa con las revoluciones proletarias, para decir a continuación, más o menos, que la autocrítica es la esencia de la revolución proletaria y que las revoluciones proletarias, en una autocrítica cruelmente escrupulosa, retroceden hasta estadios anteriores y critican los errores de épocas pasadas. >>. Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth. *Conversaciones con Lukács*. Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 149-150. Cabe indicar que la visión de Lukács fue siempre ligeramente más pragmática que utopista. Desde su perspectiva, la mediación con respecto al “soñar” debía tener lugar mediante la “autocrítica”: << (...) tenemos que llegar a cerciorarnos, pero sin ilusiones de ninguna clase, de cuál es el punto en que actualmente nos hallamos, para que así podamos realizar realmente lo que hoy cabe realizar realmente: Y que al hacerlo no debemos infravalorar en nuestros días -quisiera subrayar especialmente este “nuestros días”- la posible significación futura de los resultados teóricos que hoy no es posible aún acercar a las masas. No creo que haya contradicción ninguna en decir, como yo lo hago, que tal movimiento antimanipulatorio, es decir, un movimiento prodemocracia verdadera, se puede condenar a sí mismo a la inoperancia mediante un pacifismo exagerado. Y que nunca se llegará a apreciar en demasía las posibilidades potenciales de los conocimientos teóricos. >>. *Ibidem*.

sensibilidad historicista como punto de toque se debe entender la efectividad de un lenguaje utópico cuya construcción está produciéndose en el ahora y en el devenir del pasado hacia el futuro, y asumir así que la Historia se revela a los hombres *llena de agujeros*; es decir, la ruptura generacional habrá de ser reconstituida para recapturar la existencia de generaciones pasadas y presentes en clave dialéctica, y así reinterpretar las posibilidades de realización de proyectos colectivos en los que tenga espacio la visión del pasado para imaginar el futuro que cabía y que cabrá esperar. El impulso utópico ha de verse las caras con el impulso antiutópico. Como detecta Jameson⁵⁹⁹, el antiutopismo se ha articulado como una posición política sólidamente asentada sobre la superestructura del capitalismo, combinando de una forma recurrente la *hybris* trágica⁶⁰⁰ con visiones distópicas “totalitarias” procedentes del conservadurismo burgués (y contrarrevolucionario) de, por ejemplo, Dostoievski, Orwell y

⁵⁹⁹ Fredric Jameson. “Sobre islas y trincheras: la neutralización y la producción del discurso utópico”. *Las ideologías de la teoría*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014, p. 466.

⁶⁰⁰ La *hybris* (o “*hubris*”) es una alegoría que funciona como admonición de la distancia del hombre con respecto al saber absoluto. Como significante de la arrogancia, la ignorancia, y el complejo de superioridad dibujado por Adler. La *hybris* desencadena el mito del castigo que recibe al hombre por desear ocupar el lugar de Dios y modificar las leyes de la naturaleza, esto es, el *deseo incontenible de poder*. Este es el elemento nuclear de la tragedia, el deseo no reprimido o fáustico de poseer la riqueza y la inteligencia absoluta. Si se repasa un instante como Hegel concibió la estructura de la tragedia se puede observar que la codificó como un conflicto entre lo particular y lo universal, donde hay siempre presentes tres elementos constitutivos fundamentales (presentes en la obra de Esquilo, como canon): (i) El Coro. (ii) El Actor. (iii) Los Espectadores. El primero equivale a la sociedad (que es pasiva y advierte el desastre que se avecina sin poder intervenir). El segundo es el mismo autor que se une al Coro. Mientras, el actor-héroe se enfrenta a su adversario para terminar siendo un “*cabeza de turco*”. El conflicto no se resuelve salvo que el héroe pierda su cualidad trágica y se torne cómico. Por tanto, en la tragedia, el héroe nunca suprime su arrogancia de realizarse en modo cosificado como si fuera idealmente, razón por la que hay que suprimir a la tragedia si se aspira al Estado perfecto. Alexandre Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, Madrid, 2013, pp. 300-301. La manera de recrear el héroe frente a su adversario en el antiutopismo resulta de aplicar lo que Emerson describió en *El intelectual americano* como el estado fragmentario en el que la sociedad se encuentra, es decir, “*en el que sus miembros han sido amputados del tronco común, y vagan pavoneándose como monstruos. Un buen dedo, un cuello, un estómago, un codo, pero nunca un hombre*”. Emerson, *op. cit.*, p. 43. El cine de los hermanos Joel y Ethan Cohen viene a ser un buen ejemplo de esta dinámica narrativa (especialmente expresada en el duelo entre el sheriff Bell y Anton Chigurh en el filme *No hay país para viejos*). Véase *The Philosophy of the Coen Brothers*. Mark T. Conard edited. University of Kentucky Press, Kentucky, 2009, pp. 61-63. Resulta evidente el pesimismo circular de los filmes de estos cineastas en el sentido de captar el desarrollo de la sociedad capitalista y su ligazón con la dialéctica existencial que manifiestan a través del devenir de sus personajes, que aparecen como sustancias determinadas por la estructura social (el ambiente antropomórfico), avocadas a un destino que no pueden transformar, solo les está permitido aguardar pasiva y cómicamente el desenlace (la muerte).

Bradbury. Paradójicamente, pese a la crítica que Marx⁶⁰¹ y Engels⁶⁰² realizaron en su época contra el “socialismo utópico” (y que hasta cierto punto estigmatizó la palabra en sí), lo cierto es que el impulso utópico de forma continuada ha sido asociado culturalmente y de una forma transparente con el socialismo; irónicamente, “*los enemigos de la utopía demuestran ser, tarde o temprano, los enemigos del socialismo*”⁶⁰³.

⁶⁰¹ El texto de referencia como ideologema utópico en Marx se encuentra en *Critica del programa de Gotha*, no solo por la aspiración ideal de que todo hombre que trabaje sea medido en base al trabajo y solamente en función del él obtendrá un rendimiento igual, sino por el hecho de dejar atrás la explotación derivada de la división el trabajo y de la escasez para alcanzar ese momento absolutamente utópico que es “la fase superior de la sociedad comunista”, donde el trabajo ya no es “medio de vida” sino “necesidad vital” (quizás es el momento que imagina Marx en el que la Consciencia del Esclavo logra mediante el Trabajo alcanzar el Saber absoluto que anhelaba Hegel): << (...) *La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo (...) Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo, y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta (...) Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* >>. Karl Marx. *Critica del programa de Gotha*. elaleph.com, 2000, pp. 14-16. El estado” utópico” aludido antes termina de cifrarse en el siguiente pasaje de referencia, trufado de un cierto idealismo hegeliano incluso en su estilo: << *En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva (...) >>. Ibidem, p. 17. Véase también el comentario sobre el utopismo de Marx en la obra de J. S. McClelland. *A History of Western Political Thought*. Routledge, London, 1998, p. 545.*

⁶⁰² Para Engels la escritura utópica debía circunscribirse a un ejercicio mental donde: (i) “*La razón debe ser la medida de todas las cosas*”. (ii) Lo utópico es la “*búsqueda de la verdad absoluta independientemente del tiempo, espacio y del desarrollo histórico del hombre*”. De este modo, la dialéctica materialista sustituía al socialismo utópico por el socialismo verdadero. Véase Friedrich Engels. “*Socialism: Utopian and Scientific*” en Karl Marx & Friedrich Engels. *Selected Works*. Progress Publishers, Moscow, 1958, volumen II, pp. 128-129 y 166.

⁶⁰³ Jameson, *op. cit.*, p. 466.

Dicho lo cual, para realizar una taxonomía de la noción moderna de utopía⁶⁰⁴ con el objeto de clarificar las posibilidades de articular un lenguaje utópico aplicable para nuestra época, Jameson propone fijar como raíz-madre el texto inaugural de 1516⁶⁰⁵ escrito por Thomas Moro (más adelante practicaremos un análisis específico de su diseño). A partir de este surgen dos declinaciones⁶⁰⁶:

- (i) La senda programática, es decir, la de la realización de la utopía, ya sea como programa materialista o idealista. Su objetivo es la fundación de una sociedad, en la que se sucederán de un modo sistematizado diversos artefactos o soluciones proyectadas de cómo deben ser las nuevas totalidades espaciales y organizativas. Para alcanzarla se contempla casi necesariamente la práctica revolucionaria.

⁶⁰⁴ La forma más sencilla y común de dotar de significado al concepto de *utopía* atendiendo a la proyección narrativa o literaria del término vendría a ser “*los sueños de los hombres de un mundo mejor*”. Como apunta el historiador británico J. C. Davis, una definición como esa “*es mucho más compleja de lo que la apariencia invita a creer*”. Véase J. C. Davis. *Utopía and the ideal society. A study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 12. De otro modo pero reafirmando el componente de “sueño”, Nell Eurich lo sintetiza como “*ficciones, historias imaginativas sobre personas ideales viviendo en sociedades mejores que tan solo existen en la mente del escritor, al menos hasta el momento de reproducirlo*”. Véase Nell Eurich. *Science in Utopia: A Mighty Design*. Harvard University Press, Cambridge, 1967, p. vii.

⁶⁰⁵ Moro comenzó a escribir en latín *Utopía* en mayo de 1515 y la finalizó en septiembre de 1516 en Leuven (Bélgica) donde fue por vez primera publicada. La distribución a escala europea comenzó casi dos años más tarde con una nueva edición, pero no fue hasta 1551 cuando fue traducida al inglés (fue ejecutado por orden de Enrique VIII en 1535). Véase la biografía de Moro escrita por J. H. Hexter. *More's Utopia: The Biography of an Idea*. Harper Torchbooks, New York, 1965, pp 15-30.

⁶⁰⁶ Como contrapunto a la clasificación de Jameson se puede aportar la triada de características nucleares y compartidas que segregó Irving D. Blum de entre todos los textos que surgieron específicamente en Inglaterra (después del trabajo seminal de Moro) durante los siglos XVI y XVII: (i) Eran utopías optimistas, permeadas por un espíritu de reforma de la sociedad (la capacidad y el deseo transformativo de esta era expresada como una premisa existente y factible). (ii) Aportaban, al menos en parte, un plan para realizarla con mayor o menor grado de sistematización. (iii) Ese plan, con sus medidas concretas, era mayoritariamente impracticable en el momento de ser escrito. Véase Irving D. Blum. *English Utopias from 1551-1699: A Bibliography*. Bulletin of Bibliography, 21 (Jan.-April 1955), pp. 143-144. En concreto, Blum detalla la publicación de 26 obras relacionadas con el concepto en cuestión que se sucedieron a lo largo de 150 años tras la publicación en inglés de *Utopía*.

- (ii) La senda impulsiva, inmediata, contradictoria y “oscura”, mediada a veces por un interés ideológico para activar reformas liberales y fantasías mercantilistas (“*siendo también la esperanza, después de todo, el principio de los juegos de confianza más crueles y de la charlatanería como bello arte*”⁶⁰⁷). Dicha apreciación no quiere decir que este desarrollo sea, en su conjunto, de carácter necesariamente regresivo o radicalmente destructivo. Ciertamente, a veces se dan cita reformas en la teoría sociopolítica que buscan en última instancia hacer del realismo el *continuum* de la transformación cultural y económica (como ocurre en la utopía del Estado ultramínimo de Robert Nozick⁶⁰⁸). Pero en otras ocasiones, se abre paso la hermenéutica, como la de Ernst Bloch, vehiculando el *desiderium*⁶⁰⁹ del “soñar hacia adelante”⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Fredric Jameson. *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Akal, Madrid, 2009, p. 18.

⁶⁰⁸ Nozick socava la consistencia de la senda programática mediante un antiprograma, es decir, su sistema utópico equivale a la concepción de un marco en la que una multiplicidad de comunidades utópicas culturalmente diferentes podrían coexistir gracias a la compartición de una unidad representada por la ausencia, es decir, existirían sin la necesidad de la definición de su estructura salvo por las restricciones que debe respetar la forma organizativa del Estado que: << (...) únicamente mantiene un monopolio sobre todo el uso de la fuerza, con excepción del que es necesario en la inmediata defensa propia (...) las personas que no contratan protección con el monopolio no obtienen protección (...) Bueno, ¿exactamente en qué va a resultar todo? ¿En qué dirección prosperarán las personas? ¿Cuán grandes serán las comunidades? ¿Habrá algunas ciudades grandes? ¿Cómo funcionarán las economías de escala para fijar el tamaño de las comunidades? ¿Serán geográficas todas las comunidades o habrá muchas asociaciones secundarias importantes, etcétera? ¿Seguirán la mayoría de las comunidades visiones utópicas particulares (aunque diversas), o bien, muchas de las comunidades serán abiertas, no animadas por tal visión particular?" No sé, y no debe usted estar interesado en mis conjeturas sobre lo que ocurriría bajo el marco en el futuro cercano. En cuanto a lo que ocurrirá a largo alcance no intentaría siquiera conjeturar. "Así, ¿es esto a todo lo que se llega: Utopía es una sociedad libre?" Utopía no es simplemente una sociedad en la cual el marco se realiza. Pues ¿quién podría creer que diez minutos después de que el marco fue establecido tendríamos utopía? Las cosas no serían diferentes de cómo son ahora. Es lo que se desarrolla espontáneamente de las opciones individuales de muchas personas durante un largo espacio de tiempo, de lo que valdrá la pena hablar elocuentemente. >>. Véase Robert Nozick. *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 39 y pp. 317-318.

⁶⁰⁹ El término del latín *desiderium* o “deseo” conlleva una carga intelectual contrapuesta, es decir, puede tratarse tanto del deseo “bueno” como del “malo”, una distinción atestiguada desde el Antiguo Testamento hasta San Agustín.

⁶¹⁰ Fue Lenin quien se preguntó si un marxista tiene derecho a soñar o si debe ceñirse al programa (de Marx) y solo plantear cometidos realizables que permitan mediante tácticas y estrategias ir haciendo crecer el aparato del partido. En su reflexión quedó clara la dialéctica

En todo caso, esta bifurcación debe alejar la tentación de asignar a la una el Bien y a la otra el Mal, o lo auténtico y lo inauténtico. Jameson no esconde su simpatía por el “cierre” puesto que implica la realización utópica de la senda programática, lo que quizás sea debido a su incluida proyección espacial que hace que sea más tangible la probabilidad de existencia del sistema (cerrado por la imaginación) y porque además está más próxima homológicamente a la relación como unidad de opuestos que excavó Moro entre su isla y el continente⁶¹¹. Jameson plantea la interesante cuestión sobre si es posible “leer” la obra de aquel londinense de nacimiento como si nosotros mismos fuéramos una tabla rasa que se enfrentara a ella por vez primera, dejando entrar en nuestra mente la misma frescura y curiosidad que debían poseer los escasos lectores pero “hambrientos” de su época, con la esperanza de que así, de esa exacta manera, el texto nos pudiera golpear del mismo modo en el que escandalizó a una Europa en plena ebullición por la incipiente lucha de lo que luego se llamaría el protestantismo, Roma y el resto del imperio cristiano. Esta coyuntura de exterioridad al objeto puede alumbrar la dinámica de crisis en la que floreció, aunque quizás no sea ni siquiera suficiente para explicar por qué durante prácticamente quince siglos desde la consolidación de los evangelios, las sociedades humanas no habían sido capaces de hilar un pensamiento utópico salvado en un registro (al menos que haya sobrevivido o haya sido documentado por fuentes secundarias⁶¹²). Quizás, este retardo se pudiera explicar por la orientación de la Edad Media (como estructura con una base productiva precapitalista y su cerrada organización política y religiosa) hacia la construcción parcial de una sociedad ideal

del poder en el interior de la Revolución Rusa que se estaba haciendo. Así es como él mismo encuentra una vía de praxis: << (...) siempre que el que sueña crea seriamente en su sueño, siempre que observe atentamente la vida, siempre que compare sus observaciones con sus quimeras y siempre que labore concienzudamente en la realización de lo soñado. Si se da un punto cualquiera de contacto entre el sueño y la vida, puede decirse que todo está en orden. Los sueños de esta especie son desgraciadamente muy escasos en nuestro movimiento. Y la culpa la tienen principalmente aquellos que se vanaglorian de lo sobrios que son, de lo cercanos que se hallan a lo concreto: es decir, los representantes de la crítica legal y de los representantes de una política no legal de llevar la cola a los demás. >>. V. I. . ¿Qué hacer?. Akal, Madrid, 1975, pp. 169-170.

⁶¹¹ << (...) y que por sí solo le permite convertirse en utopía: una secesión radical, acentuada aún más por la brutalidad maquiavélica de la política exterior utópica –soborno, asesinato, mercenarios y otras formas de “Realpolitik”- que rechaza todas las nociones cristianas de hermandad universal y derecho natural y decreta la diferencia fundacional entre ellos y nosotros, enemigo y amigo (...) >>. Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 19.

⁶¹² Véase la obra de J. O. Hertzler. *The History of Utopian Thought*. Macmillan, New York, 1923, pp. 122-123.

como antesala a la vida eterna⁶¹³, pues, todavía la necesidad humana, lo inmediato, y la capacidad técnica para imitar con vistas a dominar la naturaleza no se hubo colocado en el centro del edificio social que se quiso levantar. En definitiva, lo natural en la tradición social del cristianismo, especialmente durante el intervalo histórico anterior al Renacimiento y la mera rotura del cascarón del comercio capitalista, fue mucho más una adhesión ideológica hacia el milenarismo⁶¹⁴ que hacía un pensamiento alternativo que después quedó bajo el

⁶¹³ Hannah Arendt señaló de un modo concreto cómo la irrupción del cristianismo fue fortalecida por la radical inversión ideológica que presentó con respecto a otras religiones coetáneas diseminadas por Occidente (donde prevalecían ritos paganos, cultos domésticos, tendencias sincretistas y el endiosamiento de la figura del Emperador). << (...) la “buena nueva” cristiana sobre la inmortalidad de la vida humana individual invirtió la antigua relación entre el hombre y el mundo y elevó la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de la inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos. Históricamente, es más probable que el triunfo de la fe cristiana en el mundo antiguo se debió en gran parte a esta inversión, que llevó a la esperanza a quienes sabían que su mundo estaba condenado, una esperanza más allá de la esperanza, puesto que el nuevo mensaje prometía una inmortalidad que nunca se habían atrevido a esperar. Dicha inversión fue desastrosa para la estima y la dignidad de la política. La actividad política, que hasta entonces se inspiró fundamentalmente en anhelar una inmortalidad mundana, se hundió al bajo nivel de una actividad sujeta a la necesidad, destinada a remediar las consecuencias de la pecaminosidad humana, por un lado, y a complacer los deseos e intereses de la vida terrena, por el otro. >>. Hannah Arendt. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 338-339. Esa “pecaminosidad” que menciona Arendt será luego uno de los desencadenantes, como nuevo nivel de opuestos superados, del pensamiento luterano. Lutero fracasó en su proyecto de demostración de que se podía eliminar la concupiscencia mediante el ejercicio intenso y continuado de las virtudes, y así sucumbió a la ideología totalizante del pecado original eterno (razón esencial por la que el hombre no podrá nunca alcanzar el mérito ni cumplir la Ley de la Biblia, y, por tanto, no logrará apropiarse del conocimiento absoluto). En cierto modo, el sistema de Hegel presentó la superación primero del cristianismo y después del protestantismo como estructura superior.

⁶¹⁴ En la Alta Edad Media se produjo un despertar del pensamiento religioso (una reforma rigurosa de la iglesia unida a las Cruzadas) que aceleró la reapropiación del Milenarismo (que había sido condenado como herejía en el concilio de Éfeso en el 431). Su alegoría principal (basada en la profecía del *Libro de la Revelaciones* o *Apocalipsis* de San Juan) facilitó la propagación de la idea del fin del mundo como un fenómeno próximo que traería como consecuencia el “retorno” del hombre a un “nuevo” paraíso terrenal (sin embargo, “la casta clerical, que encarnaba la autoridad y el poder de la Gran Iglesia, pronto marginó aquellas voces. Desde el punto de vista de esta elite emergente, el milenio ya había empezado con el establecimiento de la Iglesia y ellos eran los santos en la tierra”). Fue el abad cisterciense Joaquín de Fiore hacia finales del siglo XII, como reformador monástico, quien formuló lo que se ha descrito como “el sistema profético más influyente conocido en Europa hasta la aparición del marxismo”. Así, estableció que la estructura de la historia estaba oculta en la profecía bíblica. David Noble resume así el movimiento histórico que descubrió Joaquín como una trinidad sucesiva: << El primer estadio, el del Padre, era el ordo conjugatorum, iniciado por Adán y simbolizado por la familia y el estado del matrimonio. El segundo, el del Hijo, era el ordo clericum, iniciado por Cristo y encarnado por el sacerdocio. El tercero y

espacio de significación del utopismo (pero que como género “no existía aún”⁶¹⁵). Así, se puede diferenciar en su interior un relato de intención satírica⁶¹⁶ (localizado en el Libro I) de otro relato de viajes (Libro II). Para ambas “regiones” se encadenan cuatro elementos básicos: la Antigüedad con la civilización griega, lo medieval, los Incas y el protestantismo. Cuatro códigos que son todos ellos *ideologemas* que, además, conscientemente o no, Moro deja fluir dialécticamente, ya que no solo logra expresar aquello que les unifica, según la mente del autor, sino que permite que arrastren todos los vestigios de aquello en lo que cada cual resulta opuesto con los demás. La combinación de esas tradiciones, a priori tan diferentes, se convierte en una especie de éter aristotélico que los pone en un diálogo activo, y de ahí surge como quintaesencia una hornada de nuevos valores ideológicos. Los impulsos superestructurales que mueven *Utopía* articulan a su vez dos dimensiones que se entrecruzan (como un proceso dialogético):

- (i) El humanismo⁶¹⁷ de Grecia como “regreso”. En esta dimensión, la presencia de lo griego⁶¹⁸ se convierte en un argumento de fuerza para

último estadio de la historia, el del Espíritu Santo, era el ordo monachorum, iniciado por Benito de Nursia y representado por el monacato. Este tercer estadio, un período de transición que Joaquín creía que era la fase final de la preparación milenaria, era una edad marcada por la apariencia del viri espirituales, los hombres espirituales que constituían la guardia piadosa de la humanidad redimida (...) A través de la contemplación universal y la oración, provocarían una iluminación espiritual de carácter general liberando a la humanidad de su miseria. >>. David Noble. La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 40-41. Ver también la obra de Frank E. Manuel. Freedom from History. New York University Press, New York, 1971, p. 127.

⁶¹⁵ Jameson, *op. cit.*, p. 41.

⁶¹⁶ << En “Utopía” Moro no solo atacó los valores de las clases aristocráticas de su tiempo, sino también las prácticas de abogados y la ética de los comerciantes. Él fue libre de realizar esa crítica porque ni se veía a sí mismo como experto en leyes ni como hombre de negocios, sino como un intelectual. (...) No obstante, fue un tipo especial de intelectual. No únicamente porque fue un intelectual con experiencia en política, derecho y empresas, sino por encima de todo por su pertenencia a una fraternidad informal de humanistas cristianos. Con estos colegas estuvo comprometido con impulsar un resurgimiento no solo de la espiritualidad cristiana sino también de la moralidad cristiana y de su efectividad real sobre las vidas ordinarias y sobre el conjunto de las instituciones de la sociedad. >>. Davis, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁶¹⁷ El arranque de la realidad proyectada en la obra comienza con la presentación del alfabeto de los utopianos, una lengua accesible solo para los iniciados, y en seguida un cuarteto introductorio (atribuido a Pedro Gilles, editor de *Utopía* junto a Erasmo) alude a “dar a los hombres la ciudad filosófica anhelada”.

demostrar la utilidad que tiene el desarrollo de un lenguaje rico para la propia realización del pensamiento, es decir, un lenguaje que logra crecer hacia fuera, hacia el futuro pero en contacto con la historia⁶¹⁹, a la vez que recobrando significados que la tradición dictada por la clase hegemónica ha ido suprimiendo o transformando (en realidad, una estrategia para apropiarse de conceptos y tradiciones que le permitiesen el ensamblaje universal para poder aplicar la “resurrección”, trascender la realidad con el lenguaje). Sin embargo, no deja de ser parcial la visión subrayada por Jameson, ya que para entender el movimiento de la sociedad griega que utiliza Moro como referente simbólico es vital atisbar desde el principio el “conglomerado heredado” (en el tránsito desde la Época Arcaica a la Clásica), en el sentido de observar cómo las diferentes corrientes religiosas griegas con su subestructura filosófica aneja fueron evolucionando casi en clave geológica (es decir, en un cierto nivel dialéctico, los sistemas de creencias efectivamente sustituidos por otros diferentes no lo fueron por

⁶¹⁸ De algún modo, en aquel período estaba forjándose el concepto moderno de que los “griegos” equivalen a lo “clásico”, por consiguiente, implicando la creencia de que en su resucitación siempre volverá a la vida una esencia de verdad inmanente. Consecuentemente, lo griego (y por ende lo helenístico) terminarán alcanzando la categoría de símbolo de una forma de vida alternativa que en su tiempo fue capaz de someter en su justo equilibrio los instintos del ser humano, facilitando que este se guiara conscientemente para no dejar de cumplir con los ideales morales y sus obligaciones cívicas, además, sin el tenebroso sentimiento de imperfección inextricable. Moro describe la superioridad cultural y psíquica del helenismo en las destrezas de su héroe Rafael Hitlodeo: << (...) *posee a la perfección el griego, el estudio de la filosofía, al que se ha consagrado totalmente, le ha hecho cultivar la lengua de Atenas con preferencia a la de Roma. Piensa que los latinos no han dejado nada de importancia en ese campo, a excepción de algunas obras de Séneca y Cicerón.* >>. Tomas Moro. *Utopía*. Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 70.

⁶¹⁹ La revitalización del lenguaje que puso en práctica Moro tenía por objetivo aprovechar la riqueza de las lenguas culturales de la Antigüedad, abriendo una inercia hacia la renovación estilística que por otro lado caracterizó el Renacimiento europeo en pos de alcanzar fórmulas arcaicas a medio camino entre lo racional y lo irracional con las que pudieran solucionar los desafíos de su presente histórico. Así: << (...) *esta extraordinaria revitalización es comparable nada menos que con el redescubrimiento del marxismo y los grandes textos y tradiciones dialécticos en la década de 1960, una exaltación que percibe un momento olvidado o reprimido del pasado como lo nuevo y subversivo, y aprende la gramática dialéctica de un Hegel o un Adorno, un Marx o un Lukács, como una lengua extranjera que posee recursos de los que carece la suya propia.* >>. Jameson, *op. cit.*, pp. 42-43.

una supresión que implicase absolutamente su destrucción, sino que dio lugar a coexistencias contradictorias por el efecto de la *conglomeración*⁶²⁰).

- (ii) El humanismo protestante como anticipación. En esta segunda dimensión, Moro expuso su diálogo con otras religiones⁶²¹ (excluyendo, claro está, al

⁶²⁰ Como explica E. R. Dodds en su estudio sobre la evolución de la “mentalidad primitiva” persistente (en línea con Lévy-Bruhl) en la Grecia antigua: << *Un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o el antiguo sigue viviendo como un elemento nuevo -a veces como un elemento inconfesado y semi-inconsciente- o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo. Como ejemplo de la primera situación hemos visto cómo algunas ideas homéricas como la de la “ate” fueron asumidas y transformadas por la cultura de culpa arcaica. Como ejemplo de la segunda, hemos visto cómo la Época Clásica heredó toda una serie de representaciones incompatibles del “alma” o del “yo” -el cadáver vivo en la tumba, la imagen fantasmal del Hades, el aliento perecedero que se esparce por el aire, el demonio que vuelve a nacer en otros cuerpos.* >>. E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Alianza, Madrid, 2014, p. 171. Dodds hizo especial hincapié en que la “gran época” de la Ilustración griega, durante en el siglo V a. C., no aconteció como un período cerrado y esplendoroso (susceptible de un recuerdo romántico o una especie de eutopía realizada) sino que fue al mismo tiempo, como ocurrió en la nuestra, “una época de persecución, de destierro de estudiosos, de trabas para el pensamiento y de quemaduras de libros”. *Ibidem*, p. 181. Entonces, hubo una reacción contra la Ilustración que comenzó a partir del 432 a. C. que supuso los juicios y ejecuciones de los principales ideólogos del racionalismo progresista ateniense al declarar su creencia firme en que la magia y lo sobrenatural no existían (entre ellos, Sócrates, Anaxágoras, Diágoras, Protágoras y Eurípides). Por consiguiente, el humanismo racionalista griego nunca dejó de ser una lucha por el poder político y probablemente económico. Por otro lado, asignar que la metáfora geológica utilizada al inicio de esta nota fue utilizada para este contexto originariamente por Gilbert Murray en una serie de conferencias realizadas en Harvard en 1907. En aquel ciclo, Murray demostró armoniosamente que el origen de la civilización griega y el helenismo surgió de oponer una imagen del hombre a la imagen de hombre-animal o “pagano”. Se resume en el siguiente fragmento: << *Pero en general, como muestra toda la literatura clásica, el griego y el pagano son opuestos directos. Ese instinto pagano tiene un agarre extrañamente débil con la vida. Todo él está plagado de terror, crueldad ciega e impotencia. El pagano es realmente el animal humano no regenerado, mientras que el helenismo es un nombre colectivo para designar a las mismas fuerzas que, en el momento del conflicto, se esforzaron por realizar su regeneración. Históricamente, una de las cosas más características sobre el pensamiento que se tiene del helenismo es que es lo opuesto a la barbarie, pero sin olvidar que el salvajismo estaba cerca de él. El valor peculiar y esencial de la civilización griega radica no tanto en la gran altura que logró en última instancia, como en el maravilloso esfuerzo espiritual por la que se alcanzó y se sostuvo aquella altura.* >>. Gilbert Murray. *The Rise of the Greek Epic. Being a course of lectures at Harvard University*. Forgotten Books, 2012, p. 29. La realización utópica de Moro no deja de ser una recuperación del hombre cristiano como un hombre que progresa alejándose de su ser primitivo o pagano.

⁶²¹ En el fragmento del Libro II, al final dedicado a la religión, Moro lo expresa con claridad: << *La mayor parte de los utopianos (...) creen en una especie de numen desconocido, eterno,*

ateísmo) así como el modelo de relaciones ideal que debía ser implantado entre la religión cristiana progresada (recuperada mediante una relectura) y las esferas política y económica (Jameson fija en este punto la inclusión del hebreo⁶²² como tercera lengua maestra en el texto probablemente para descifrar en los textos primitivos que dan origen a la Biblia algún ángulo diferente que le brindase la creación si no de nuevos significados al mensaje de Jesús -y caer en la herejía-, si al menos hacer una relectura más aislada de los intereses de la época). Este aperturismo a las fuentes de conocimiento para romper con lo establecido (haciendo “válido” el axioma intelectualista de que si el hombre supiera lo que es bueno para él, actuaría conforme a su conocimiento) entronca por necesidad con el talante protestante “por hacerse” que estaba a punto de llegar, y en el cual el

inmenso e inexplicable, muy por encima de la comprensión humana y difuminad por todo lo creado no tanto como una masa sino más bien como una fuerza (...) el resto de los utopianos aunque tengan creencias diferentes, conviene con estos en que piensan que entre todos los dioses hay uno que es cómo él, primero y supremo. Él es el creador del mundo y su providencia. En su lengua nativa le llaman Mitra (un nombre que tiene su origen en la cultura hebrea, aparece en la Cábala como “Mitrás”; Moro le suprime la “s” para insinuar el carácter inacabado de la religión “utópica”, y alejarse así del Milenarismo mecanicista), si bien luego cada uno lo interpreta a su manera (...) >>. Moro, op. cit., p. 190. La propuesta religiosa (que es simultáneamente política y filosófica) además de aceptar la libertad de culto en unos parámetros, esa libertad aparece fundada en base a la razón que unifica los atributos en la esencia común.

⁶²² Para comprender todavía con mayor ensanche el sentido unificador de la decisión de Moro al incluirlo, fue posible que relacionase (como un acto de rebeldía o escándalo) la coexistencia histórica de las civilizaciones griegas y hebreas como estructuras paralelas en el mediterráneo oriental. En la obra más destacada del historiador de la Universidad de Brandeis, Cyrus Herzl Gordon, se expone en detalle los paralelismos entre ambas culturas que tienen lugar a partir del período Amarniense (hacia el 1353 a. C.), momento en el que se produce la revolución religiosa de Ajenatón en Egipto que transforma la política y el arte. En este contexto, las influencias hebreas y griegas se entrecruzan como nunca anteriormente a ese momento. Como uno de los variados y numerosos ejemplos de correlación de la influencia que son tratados, Gordon aludió al paralelismo entre la *Epopéya de Gilgamesh* (un poema sumerio escrito en acadio que introduce por vez primera en un registro escrito, al menos que se tenga constancia, el mito del diluvio) y la *Odisea* de Homero: << (...) cuando ambas épicas comienzan con la declaración de que el héroe ganó experiencia gracias a sus amplias andanzas y peregrinaciones, terminando después con su regreso a casa, aparece ya tenuemente una relación. Finalmente, cuando observamos que los episodios enteros comparten lo esencial, en cuanto a la estructura y resolución de las ideas que se plantean y de cómo se van resolviendo, estamos en un terreno más firme. Por ejemplo, tanto Gilgamesh como Odiseo rechazan la propuesta de matrimonio de una diosa; y cada uno de los héroes mantiene una entrevista con su compañero muerto en el Hades. >>. Cyrus Herzl Gordon. *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. Harper&Row, New York, 1962, pp. 19-20.

dominio del “texto detrás el texto” se convertiría también en una táctica decisiva para organizar la “refundación” (el *Novum* del momento). Para entender este prisma resulta conveniente fijarse en el origen causal extraído de la consciencia de Lutero como representación de la dialéctica existencial de Sartre. Así, las palabras⁶²³ son signos activos de la conciencia-en-sí insertados en un proceso fundamental de oposición de contrarios y de justificación del término suprimido y posteriormente reaparecido transformado en gracia divina. Dicho de otro modo, el elegante latín de Moro está tan cuidado como para mover los conceptos en una dirección de superación constante, de trascender el significado en ellos para redescubrirlo y lograr el “resurgimiento”. Por consiguiente, el humanismo de Moro tendría que ver menos con la visión sociológica y más ambigua del calvinismo⁶²⁴ que describe Weber y más con la diferencia dualista entre hombre moral versus hombre religioso⁶²⁵ que configuró el ahora “viejo”

⁶²³ << *Un hombre del temperamento de Lutero, si abre un libro, no lee en él más que un pensamiento: el suyo. No aprende nada que no lleve en él. Una palabra, una frase, un razonamiento le impresionan. Se apodera de ellos. Los deja descender en él, hondo (...) en el lenguaje luterano, todo hombre que recibe el don de la fe (porque la fe para Lutero no es la creencia; es el reconocimiento por el pecador de la justicia de Dios), todo pecador que, refugiándose así en el seno de la misericordia divina, siente su miseria, la detesta, y proclama en cambio su confianza en Dios, Dios lo mira como justo. Aunque sea injusto; más exactamente aunque sea a la vez justo e injusto.* >>. Lucien Febvre. *Martín Lutero. Un destino*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 60. Como se observa, en tal concepción, la fe queda transfigurada en un flujo y reflujo de polaridades, pues, es una lucha constante por lograr la trascendencia en sí.

⁶²⁴ En el ensayo de Engels sobre el socialismo utópico se disipa la ambivalencia del enfoque de Weber, objetivando el calvinismo del siguiente modo no desprovisto de su habitual estilo irónico: << (...) *donde Lutero falló, triunfó Calvino. El dogma calvinista cuadraba para los más intrépidos burgueses de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que el mundo comercial, en el mundo del competencia, el éxito o la bancarrota no dependen de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes de él (...) si el luteranismo alemán se convirtió en un instrumento sumiso en manos de los pequeños príncipes alemanes, el calvinismo fundó una república en Holanda y fuertes partidos republicanos en Inglaterra, y, sobre todo, en Escocia.* >>. Friedrich Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Mestas, Madrid, 2005, p. 247.

⁶²⁵ Lutero estableció una escisión clara entre un hombre piadoso y un hombre cristiano: (i) El piadoso quedó configurado como una persona “buena” que lleva esforzadamente una vida “hermosa, honorable y virtuosa”. (ii) Por el contrario, el cristiano fue concebido como alguien que se realiza con mayor voluntad y lucha: << (...) *si Dios actúa en el hombre, la voluntad humana transformada por el Espíritu cumple naturalmente acciones hermosas y buenas. Y esa transformación no es momentánea, se adquiere para siempre (...) vienen las tempestades, las amenazas, los sufrimientos y las persecuciones: entonces esta confianza absoluta en Dios*

protestantismo de Lutero (durante su radical idealismo de la década de 1520).

Además, como desarrollo de esta segunda dimensión, se dio en común entre ambos “disruptores” del statu quo una preocupación social por la justicia en el valor del trabajo (espectros del oráculo del programa de Gotha). En el caso de Lutero, no tuvo dudas de denunciar la desigualdad de los privilegios de terratenientes extrayendo plusvalor de los campesinos y del monopolio de los precios de los comerciantes. Este pasaje de Lucien Febvre ilustra las inquietudes sociales del nacido en Turingia:

*Que trabajen, en lugar de percibir el diezmo sobre los que laboran. Que tomen parte, con las camisas remangadas y los corazones valerosos, en la tarea común. Y que dejen de ofrecer una mediación que ya no se les pide. En pie frente a Dios, el hombre responderá de sus actos. Y si la gente de la Iglesia invoca la oscuridad de los dogmas, las dificultades de interpretación de una religión que solo el sacerdote está clasificado para enseñar, ¿no es que la han complicado a su capricho para hacerse indispensable? En la verdadera religión Dios habla al hombre y el hombre habla a Dios en un lenguaje claro, directo, y que todos comprenden.*⁶²⁶

será, en el corazón del creyente, como una fuente inagotable de paciencia, de fuerza, de energía, de heroísmo. >> Ibídem, p. 162

⁶²⁶ Ibídem, p. 107. Lutero realizó numerosas veces una crítica a la usura y al mercantilismo creciente de la nueva clase burguesa que estaba creciendo en la Alemania de principios del siglo XVI, denunciando la explotación de los pobres y débiles. Sin embargo, esta defensa del débil hay que ponerle en perspectiva para tasar su auténtico alcance, por ejemplo, trayendo a colación a uno de sus seguidores más carismáticos (especialmente en lo que se refiere a la denuncia de la explotación social): el clérigo y revolucionario Thomas Müntzer. Por recomendación del propio Lutero se convirtió en pastor de Zwickau. Más tarde paso a ser pastor de Allstedt, pero para entonces la posición política de Münzer había ido distanciándose en la praxis de las tesis quietistas de Lutero. Cada vez más “radicalizado” en su lectura del cristianismo (y verdadero precursor de implantar los cánticos de la biblia en alemán durante las misas para acercar al pueblo con el contenido teológico), se pasó al lado de las demandas de los campesinos y las clases trabajadoras, a las que veía como los instrumentos de la voluntad divina. Convencido de que Dios quería derrocar el orden social feudal, promovió la creación de una nueva sociedad igualitaria que practicase el intercambio de mercancías (valor de uso). Con el estallido de la Guerra de los Campesinos (1524-25) Münzer y otro sacerdote

El paralelismo entre esta descripción sobre la concepción social de Lutero y la posición equivalente de Moro quedaría reflejado en el epílogo del Libro II, cuando este segundo exalta el valor de la República en base al bien común, la supresión de las clases sociales y el reparto equitativo de los frutos del trabajo:

En Utopía, como todo es de todos, nunca faltará nada a nadie mientras todos estén preocupados que los graneros del Estado estén llenos. Todo se distribuye con equidad, no hay pobres ni mendigos y aunque nadie posee nada, todos sin embargo son ricos.

*(...) ¿No es injusta una sociedad que se vuelca con los llamados nobles, los manipuladores y los traficantes de cosas inútiles, aduladores y perezosos? Por el contrario, dejan en el olvido a los labradores, los carboneros, los braceros, caballerizos y obreros, sin cuyo trabajo no puede subsistir la República ni obtenerse bien alguno. ¿No es injusto abusar de su trabajo cuando están en pleno vigor y cuando el peso de los años, las privaciones y la enfermedad caen sobre ellos, condenarles a una muerte miserable sin tener en cuenta sus muchos desvelos y trabajos? ¿Qué podemos pensar de esos ricos que diariamente expolían al pobre?*⁶²⁷

No cabe duda de que la última dimensión implícita en el texto de Moro apunta hacia las reminiscencias del comunismo utópico como forma de producción precapitalista de ascendencia germánica⁶²⁸. Para entenderlo es importante recuperar el estudio histórico de

radical, Henry Pfaff, lograron apoderarse del Ayuntamiento de Mühlhausen y establecer una teocracia comunista. Tras la derrota del partido campesino, Münzer fue decapitado.

⁶²⁷ Moro, *op. cit.*, pp. 206-207.

⁶²⁸ Jameson cita el ensayo de Christopher Kendrick sobre *Utopía*, en concreto la conexión que establece entre el comunismo tribal del Nuevo Mundo y el comunismo utópico, con la exaltación de la “comunalización” en el modo de disponer las tareas del campo asignándolas a colectivos que debían trabajarlos durante ciclos de dos años: << *El encuentro con el comunismo tribal del Nuevo Mundo provocó sin duda el comunismo utópico, pero la isla de Moro -siendo un reflejo de Inglaterra- apenas toma la impronta del tribalismo del Nuevo*

Engels sobre la transformación que se produce cuando los pueblos germánicos “cierran” el proceso de desintegración del Imperio Romano de Occidente. Consecuentemente, el fenómeno de la esclavitud vuelve a ocupar un lugar central, pues, como resulta bien evidente, el cristianismo una vez integrado en las instituciones no tuvo nunca grandes problemas de convivencia con ella, permitiendo abiertamente su mantenimiento tanto hasta su desgaje final a partir del siglo IV como posteriormente en su deslizamiento aplicado a la explotación de pueblos de origen no europeo. La explicación que presentó Engels para este *cierre* se ciñó a que la esclavitud en aquel momento de declive necesitaba ser urgentemente erradicada (ver nota 201), al mismo tiempo que el “trabajo” practicado por los hombres libres era legitimado

Mundo de un modo serio. >>. Christopher Kendrick. “More's Utopia and Uneven Development” en *Boundary 2*. Vol. 13, No. 2/3, On Humanism and the University II: The Institutions of Humanism (Winter - Spring). Duke University Press, Duke, 1985, pp. 233-266. Quizás sea plenamente certero el diagnóstico de Kendrick y se trate de un cuasitribalismo o una imitación dispersa del tribalismo lo que expone Moro, pero también es cierto que en el texto se afirma la existencia en la isla de una fraternidad universal, la cual tiene mucho que ver con la idealización de las tribus del antiguo pueblo de Israel como “comunidad elegida” tal y como es presentado en *Éxodo*. La “comunalización” fraternal y su organización política se expone así: << (...) todos los años cada ciudad envía tres ciudadanos al Senado amaurótico. Su primera sesión está dedicada al estudio de los artículos excedentes, así como a los lugares donde hay abundancia de lo mismo (...) la ciudad que da no recibe nada a cambio de los favorecidos. A su vez, las ciudades que dieron de lo suyo, sin exigir nada, reciben de otra, a la que no entregaron, lo que necesitan. De este modo, toda la isla es como una y misma familia. >>. Moro, *op. cit.*, p. 140. Por lo tanto, la República quedaba fundada como una especie de familia grande (o gens). La sensibilidad programática de Moro hay que ponerla también en correlación con el descubrimiento del Nuevo Mundo, puesto que excitó la imaginación de los intelectuales y artistas de las sociedades europeas, emergiendo el impulso de materializar, cada uno a su manera, modificaciones del sueño milenarista, algo así como abandonar la realidad decadente y levantar un inicio transformado en las tierras vírgenes del hombre cristiano (como una pura experiencia escatológica, en el sentido de ser un viaje liberador de todo lo excrementado y lo podrido anteriormente), así fue como la máquina deseante se desestabilizó de su alienación literal con la ideología del pecado, anhelando “traer el cielo a la tierra”. He ahí el demanio utópico que posibilitó la Reforma. Véase también la obra de John Leddy Phelan. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. University of California Press, Berkeley, 1970, pp. 70-72. Phelan llama la atención sobre el valor mítico que adquiere la palabra “isla” (no solo en el texto de Moro, sino posteriormente en la *Nueva Atlántida* de Bacon, o en la ínsula de Baratara soñada por Cervantes como proyecto de sociedad ideal gobernada por Sancho Panza), convertida en un signo del ideograma del “Nuevo Mundo”, cimentando el significado de un estilo denominado como “insularismo romántico” por el historiador Leonardo Olschki. *Storia letteraria delle scoperte geografiche. studi e ricerche*. I ristampa laser, 1999, pp. 33 y sucesivas. En definitiva, lo más llamativo de la reescritura que sufre “isla” es que pierde su semántica convencional relacionada con designar una estructura geográfica para pasar a ser un símbolo alegórico de lo que es un misterio en sí para el hombre, es decir, adquiere un valor ideológico de “transformación que progresa” para la imaginación de unos, y el de objeto “mágico” y herético para la imaginación de otros.

como una actividad honrosa y necesaria para la propia supervivencia social⁶²⁹. Así, durante la conquista, los “bárbaros” germánicos expropiaron la tierra a los grandes propietarios romanos y la repartieron jerárquicamente entre sus gens. En aquellos momentos de redistribución primaron ciertos criterios comunales⁶³⁰ perfectamente compatibles con el comunismo primitivo tal y como fue pensado por Moro, pero también se convirtió en el detonante que estructuró la nueva clase de oprimidos, es decir, los campesinos, hombres libres o antiguos siervos o esclavos que al fin podrían satisfacer sus necesidades con el fruto de su trabajo, pero que desafortunadamente, por multitud de circunstancias políticas y sociales (relacionadas con la debilidad normativa y la corrupción burocrática que andaba a sus anchas por las erosionadas instituciones heredadas del Estado romano), comenzaron a ceder la propiedad de sus tierras a los grandes señores de las gens con experiencia militar a cambio de protección frente al saqueo, la anarquía o las disputas violentas por fijar dónde empezaban y acababan las tierras en propiedad de cada uno y la ambición por aumentarlas (además, las gens germánicas empezaron a cruzarse en matrimonios de conveniencia con familias de origen romano cuyos patrimonios habían sobrevivido). En los siguientes cuatrocientos años tuvo lugar un desarrollo histórico que terminó de realizar el sistema feudal, cerrando y abriendo dos realidades sociales respectivamente: (i) Se cerró la esclavitud en Europa, en los términos de lo que había implicado su significación durante la Antigüedad. (ii) Se abrió el amanecer de una nueva clase social, perfectamente cohesionada por orígenes históricos y por su poder para disponer de medios de subsistencia, que cada vez era más numerosa: la del hombre libre pobre⁶³¹ (el campesinado en toda su concepción moderna).

⁶²⁹ << La esclavitud ya no producía más de lo que costaba, y por eso acabó por desaparecer. Pero, al morir, dejó detrás de sí su aguijón venenoso bajo la forma de proscripción del trabajo productivo por los hombres libres. Tal es el callejón sin salida en el cual se encontraba el pueblo romano: la esclavitud era económicamente imposible, y el trabajo de los hombres libres estaba moralmente proscrito (...) La única salida posible era la revolución radical. >>. Friedrich Engels. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Mestas, Madrid, 2005, p. 194.

⁶³⁰ << El reparto se efectuó según el orden establecido en las gens; como los conquistadores eran relativamente pocos, quedaron indivisas grandísimas extensiones, parte de ellas en propiedad de todo el pueblo y parte en propiedad de las distintas tribus o gens. En cada gens, los campos dividiéndose en partes iguales, por suertes, entre todos los hogares (...) esta costumbre pronto se perdió en las provincias romanas, y las parcelas individuales se hicieron propiedad privada alienable. Los bosques y los pastos permanecieron indivisos para usos colectivos; este uso, lo mismo que el modo de cultivar la tierra repartida, se regula según la antigua costumbre y por acuerdo de la colectividad. >>. *Ibíd.*, p. 195.

⁶³¹ La contradicción dialéctica que sintetizó Engels consistió en que la barbarie de las gens germánicas a la vez que precipitaron la abolición de la esclavitud al fin definitivamente, también lanzó al hombre libre al nivel más bajo de la jerarquía feudal, pero en la misma

Por consiguiente, las reconstrucciones utópicas propulsadas literariamente desde el siglo XVI hasta la Ilustración del siglo XVIII, propiciaron registrar los mimbres de un programa político en cuya vindicación fundacional ocuparon un lugar preeminente no ya la extinción de los privilegios (y la participación en las decisiones políticas del pueblo llano), sino la exigencia de unos derechos sociales que propiciasen la eliminación de la escasez y la disposición de unas condiciones materiales acordes con la forma de la dignidad humana definida por Pico della Mirandola⁶³². En estos prolegómenos anteriores al industrialismo, a la organización obrera y al socialismo científico, el comunismo supresor de las diferencias de clase lo que propuso a cambio fue un cierto estilo de vida ascético y a veces incluso espartano (*“que prohibía todos los goces de la vida: esta fue la primera forma de manifestarse de la*

negación resultó que la clase de los oprimidos en su nueva forma (el siervo o campesino pobre) nunca antes estuvo tan preparada y cohesionada para practicar la resistencia y articular movimientos de emancipación (*“la antigüedad no presenta ningún ejemplo de supresión de la esclavitud por una rebelión victoriosa”*). Ibídem, p. 203.

⁶³² << Finalmente me pareció que había comprendido por qué el hombre es el animal más afortunado y, por tanto, digno de toda admiración, y cuál es precisamente aquella condición que le ha tocado en suerte en la estirpe del mundo codiciada no solo por parte de los seres irracionales sino también por la de los astros y de las inteligencias ultramundanas; cosa difícil de creer y, al propio tiempo, admirable ya que a causa de ello, y con justicia, se deduce del hombre que es un gran portento y un animal digno ciertamente de admiración, y así se le considera. >>. Giovanni Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. PPU, Barcelona, 2002, p. 49. En la concepción de Pico della Mirandola (hacia finales del siglo XV) la unidad era esencialmente la forma absoluta por delante de cualquier tipo de multiplicidad, pues, aunque la diversidad exista en el mundo no así en Dios, y al mismo tiempo lo contrario, Dios está presente en toda la diversidad. El fragmento anterior entra en correlación con Salmos 8, dedicado a la dignidad del hombre, 5-6: << ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el mortal para que te preocupes? Apenas inferior a un dios le hiciste, lo adornaste de gloria y esplendor. >>. Este sentido de la belleza de la condición del hombre queda identificada al principio del Libro II de *Utopía*, cuando Moro recuerda cómo culminó el jefe Utopo la empresa de separar la isla del continente: << Se dice, y así lo demuestra la configuración de terreno, que en otro tiempo aquella tierra no estaba completamente rodeada por el mar. Fue Utopo quien se apoderó de la isla le dio su nombre (...) llevó a este pueblo tan inculto y salvaje a ese grado de civilización y cultura que él pone por encima de casi todos los demás pueblos. Conseguida la victoria, hizo cortar un istmo de quince millas que unía la isla al continente. Con ello logro que el mar rodease totalmente la tierra (...) Los pueblos vecinos que en principio se habían reído de la vanidad del empeño, quedaron admirados y aterrorizados por el éxito. >>. Moro, *op. cit.*, p. 115. Efectivamente, el “hombre” del Renacimiento de Pico es prácticamente el mismo que Moro plasma en la figura de Utopo: (i) Un héroe capaz de afrontar empresas gigantescas que acabarían con las fuerzas de cualquier hombre convencional. (ii) El deseo por saber que lleva a romper barreras culturales, lingüísticas e incluso religiosas. (iii) El saber por el saber, como máxima humanista, se conecta con un sentido puro del igualitarismo basado en la transmisión de conocimientos y en una actitud crítica y científica frente a la tradición para destruir los mecanismos de la explotación del hombre por el hombre.

nueva doctrina”⁶³³). En cualquier caso, el inconsciente político que reunió las condiciones para que surgiera *Utopía* latía en el interior de las imágenes sociales ideológicas tal y como surgieron ante los conflictos, traumas y dilemas característicos de la realidad histórica de Inglaterra en aquel momento⁶³⁴, heredadas desde su pasado inmediato⁶³⁵. Entonces, ¿cómo es el proceso de producción del texto utópico?:

- (i) La articulación de las metáforas posee una motivación no solamente estética (en el sentido de ser utilizadas como herramientas afirmativas de la cultura⁶³⁶) sino que, psíquicamente, el modo de conjugarlas buscaría

⁶³³ Friedrich Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Mestas, Madrid, 2005, p. 266.

⁶³⁴ En el siguiente fragmento digno de un filme de ciencia-ficción, Moro expresa la disrupción que estaba sufriendo el modelo productivo de lana inglesa vigente desde la Alta Edad Media, sustituido por la expansión monopólica de los grandes terratenientes como signo del incipiente nuevo orden capitalista: << *Las ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. Vemos que, en efecto, a los nobles, los ricos y hasta a los mismos abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se cría la lana más fina y más cara. No contentos con los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común, ahora no dejan nada para cultivos.* >>. Moro, *op. cit.*, p. 81.

⁶³⁵ Kendrick, *op. cit.*, p. 243.

⁶³⁶ Jameson se vale de Marcuse para tratar de vislumbrar hasta qué punto la estética utópica, si es que puede hablarse de una como tal, puede llegar a tener en su dimensión política una autonomía verdaderamente crítica o subversiva que sea útil con respecto a la capacidad de producir una erosión en la ideología que domina la cultura o, si por el contrario, esta última puede anular esa carga fácilmente: << *¿puede la cultura ser política o es necesariamente reapropiada y absorbida por el sistema social del que forma parte? Marcuse sostiene que es la mismísima separación entre el arte y la cultura por un lado, y lo social por otro, la que constituye la fuente de ambigüedad incorregible del arte. Porque esa misma distancia respecto a su contexto social, que permite a la cultura servir de crítica y recusación a dicho contexto, también condena sus intervenciones a la inutilidad y relega el arte y la cultura a un espacio frívolo y trivializado en el que dichas intersecciones se neutralizan de antemano.* >>. Jameson, *op. cit.*, p. 12. La cita sobre Herbert Marcuse se refiere al ensayo “*On the Affirmative Character of Culture*” en *Negations*, Boston, 1968. No obstante, profundizando en la posición de Marcuse, habría que extender su lectura psicoanalítica sobre la estructuración de los instintos y la evolución cultural occidental en función de esta; consecuentemente, debiendo ser a su vez la que está produciendo el impulso utópico. Por ejemplo: << *La cultura es, pues, puesta en duda en el individuo y por el individuo (...) La enfermedad es un azar individual, una historia privada, pero en el psicoanálisis se revela lo privado como particularidad del destino universal, de la herida traumática que la transformación represiva de los instintos ha causado al hombre. Si Freud pregunta entonces,*

resolver contradicciones o generar alternativas a los conflictos irresolubles⁶³⁷.

- (ii) La producción resultante, aunque habitualmente su estilo pudiera resultar arcaico o estereotipado (dada su ligazón con el mito), se sucede como un proceso correlativo a la ideología (planteando una revolución o una reforma en oposición frente a ella). Sin embargo, Jameson aspira a ir más allá y

*¿qué ha hecho del hombre la cultura?, es que contrasta la cultura, no con la idea de un determinado estado natural, sino con las necesidades de los individuos que se desarrollan históricamente y con las posibilidades de su realización. Cuanto más progresa la cultura, cuanto más violento es su aparto para el desarrollo y satisfacción de las necesidades sociales, tanto más opresivos son los sacrificios que tiene que imponer a los individuos para mantener la estructura instintiva necesaria. >>. Herbert Marcuse. *Psicoanálisis y política*. Península, Barcelona, 1972, pp. 61-63. Bajo este mecanicismo social y biológico, según aumenta el progreso cultural estaría aumentando la represión. Por consiguiente, el impulso utópico o la cultura utopista es una dialéctica del mismo tipo que la dialéctica de la cultura, es decir, igual que en este segundo tipo se establece la relación de opuestos de Eros versus el instinto de muerte (creación versus destrucción) o, dicho en otras palabras, la lucha que se establece entre la opresión, como un acontecimiento socialmente necesario para dar lugar a la estructuración de los instintos, y la posibilidad histórica de suprimirla y desgajar así el artefacto que estructura los instintos en base a la represión (el poder frente a la libertad perdida por la represión generan el sentimiento de culpabilidad que sucesivamente asegura el desarrollo de la especie; el tabú del incesto). Entonces, en relación al primer tipo, la necesidad de lo utópico engendra una dialéctica igual de polarizada pero no entre los dominados y los dominadores, sino entre los dominados que se resisten y que aspiran a transformar radicalmente e incluso destruir, y los dominados que “ya no se oponen” o que simplemente manipulan los medios a su alcance para realizar modificaciones en la estructura de poder.*

⁶³⁷ << *La mitología ha sido interpretada por el intelecto moderno como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos, mal entendida por las edades posteriores (Müller); como un sustituto de la instrucción alegórica para amoldar al individuo a su grupo (Durkheim), como un sueño colectivo sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung); como el vehículo tradicional de las instituciones metafísicas más profundas del hombre (Coomaraswamy); y como la revelación de Dios a sus hijos (la Iglesia). Cuando se la investiga en términos no de lo que es, sino de cómo funciona, de cómo ha servido a la especie humana en el pasado y de cómo puede servirle ahora, la mitología se muestra tan accesible como la vida misma a las obsesiones y necesidades del individuo, la raza y la época. >>. Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 336-337. Este resumen del marco de trabajo del mito dispuesto por Campbell permite explicar el modo en el que la creación utópica buscaba generar un significado relevante en el grupo y del grupo en relación con el mundo.*

plantea la posibilidad de que el texto en sí sea una respuesta gestual de una clase social ante la situación histórica que trata de superar⁶³⁸.

En *Utopía*, Moro despliega dos sociedades imaginarias fundamentales. La primera de ellas surge en el Libro I, en el contexto de cómo se puede llegar a neutralizar los males de la sociedad derivados de las tendencias políticas por participar en guerras y del crimen que surge por las privaciones, el egoísmo y la codicia; en otras palabras, qué tipo de orden social se puede alcanzar para mantener la paz social y política. Lo que significaría un orden social en el que la armonía debería quedar asegurada mediante unas leyes y una mentalidad que quedarían sometidas a los dictados de la conciencia. Hythlodæus, como portavoz de esa conciencia cristiana rectora, deseoso de alejarse de las riquezas y del poder, exige, por un lado, la aplicación del evangelio (resumido en decir siempre la verdad), y, por otro, abstenerse de entrar a formar parte de la élite política al servicio de reyes y aristócratas, ya que el hacerlo supone perder la autonomía para servir de un modo desinteresado al interés público⁶³⁹. En el curso de tales debates, Moro presenta la república ciudadana de los Polileritas⁶⁴⁰ para ilustrar las posibilidades de una ciencia penal racional que hiciera posible erradicar la debilidad del

⁶³⁸ Jameson, *op. cit.*, p. 53. Para entender el alcance de lo que implícitamente indica Jameson, habría que tomar como equivalencia la extrapolación del lenguaje utópico, como representación de las voces de los oprimidos, al molde de un lenguaje gestual que se materializaría en la forma que adquieren sus cualidades dentro del propio texto, por consiguiente, como cualquier sistema organizado a base de signos corporales (aprendidos por medios no orales sino por la percepción auditiva o táctil) empleados por las personas que forman la clase de los hombres libres pobres y de los reductos marginales de la élite intelectual eclesiástica (que son los mediadores), terminarían componiendo una lengua común para compartir sus valores y preocupaciones de grupo, empleando una estructura lingüística y paralingüística para activar sus ideas con función expresiva y apelativa. Quizás, el mágico “sexto sentido”, aprehendido popularmente como la habilidad “innata” para interpretar los gestos y miradas del contrario, se estuviera codificando de cierta manera en los textos utópicos. El dilema para el intérprete es admitir o no el hecho de que aprender a descifrar la comunicación gestual de una clase social puede llegar a ser una estrategia de transformación de lo dado, en el sentido de ser uno mismo, en el esfuerzo diegético de alcanzar la identidad del experimentador dialéctico sartriano, un detonante negador de la realidad, o dicho de otro modo, un creador de la cadena de cambios que mueve la historia, dotando a la palabra vacía o muerta una carga de nuevo significado.

⁶³⁹ Véase el análisis de este debate correlacionado con la situación inglesa de la época en J. C. Davis. “More, Morton and the Politics of Accommodation”. *The Journal of British Studies*, N° 19, 1970, pp. 27-49.

⁶⁴⁰ Una imaginaria tribu persa formada por sabios (el nombre, montado con ironía, significa “los que dicen sandeces” o que divagan sin decir nada), en cuya organización destaca el hecho de que carecían de ejército y de ansias expansionistas. Así como presentaban un sistema de reinserción para los hombres que cometían robos y cierto tipo de crímenes.

carácter humano y pensar como realizable en la capacidad para el cambio del hombre como demostración de la capacidad de cambio del conjunto de la sociedad:

*Dios prohíbe matar. ¿Y vamos a matar nosotros porque alguien ha robado unas monedas? (...) ¿Podrían, por tanto, los hombres, de mutuo acuerdo, determinar las condiciones que les otorgasen el derecho a matarse?*⁶⁴¹

Moro anticipó aquí la política penitenciaria moderna como alternativa a la pena de muerte, confiando en la reparación de los males practicados con “trabajo y buena conducta”⁶⁴² (este sería el elemento reformador más inmediato propuesto en el texto). La segunda sociedad imaginaria del Libro II, que ya hemos comentado anteriormente, destaca por un elemento esencial (además de la sustitución de la propiedad privada por la propiedad común): la eliminación del dinero y los males del oro. La crítica al dinero y el oro, a tenor del análisis de Jameson, apunta hacia un *ideologema* condensado en el orgullo (“*en cuanto a fenómeno psicológico y de hecho teológico*”⁶⁴³). Así es como los males del dinero aplicados a la debilidad del individuo (con el pecado de la avaricia a la cabeza) quedan desplazados a otro nivel basado en el conjunto de fenómenos culturales y políticos (como la vanagloria, la ostentación, la formación de clases, la jerarquía social, etcétera) que separan la sociedad tradicional del principio rector de la sociedad de *Utopía*: el igualitarismo. En todo caso, el sentimiento de realización del hombre en la religión se opone al sentimiento de realización del hombre a través del dinero (abrazado como fin absoluto), produciéndose una competencia entre ambos niveles, pues el dinero ya estaba logrando adquirir el carácter valorativo psicológico absoluto, dado que anteriormente se había convertido en el medio absoluto (es decir, “en el dios sobre la tierra”⁶⁴⁴). Consiguientemente, la codicia y la avaricia responden al

⁶⁴¹ Moro, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 89.

⁶⁴³ Jameson, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁴⁴ George Simmel resume esta competencia analizando el principio del interés del siguiente modo: << *La misma repugnancia con la que el espíritu religioso y eclesiástico se enfrenta al dinero también se puede atribuir a ese instinto que hace intuir a aquel la similitud formal psicológica entre las unidades superiores, económica y cósmica, así como a la peligrosidad*

mismo proceso de desarrollo: la valoración del dinero como fin absoluto. La preocupación de Moro surge de haber percibido que el impulso hacia la cooperación y el altruismo sucede a menudo sin que ello implique un placer o alegría ni para el otro ni para el mismo ejecutante. La religión articula una significación determinada para que esas conductas fueran conscientes y transmisoras de un sentido teleológico. Sin embargo, es evidente que no había sido suficiente estructura para asegurar la armonía en el orden social y que los individuos dejaron de actuar por egoísmo, por miedo o por la esperanza en su propio interés de salvación. He ahí la novedad de *Utopía* consistente en que debe darse una transformación del modelo económico, del funcionamiento y la propiedad de la base productiva para que tenga lugar un nuevo orden de significaciones. Y además, esta transformación no persigue exaltar la pobreza ascética⁶⁴⁵ sino que la suprime por la producción de riqueza pero siendo esta aprehendida de un modo diferente, al haber dejado de ser la consecuencia de las diferencias entre las clases

ya experimentada, que se origina en la competencia entre el interés del dinero y el interés religioso, una peligrosidad que no solamente se ha mostrado allí donde la sustancia de la vida es económica, so también allí donde es religiosa. En el rechazo canónico del interés se constituye el negocio monetario en toda su pureza. El principio del interés como tal no contiene en sí la totalidad de la medida de lo pecaminoso, sino que lo pecaminoso residía en el hecho de tratarse de interés del dinero, expresado en dinero, de modo tal que con su eliminación se pretendía atacar al dinero de raíz. >>. George Simmel. *Filosofía del dinero*. Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 272.

⁶⁴⁵ Este era el “orgullo” resucitado de pertenencia a un grupo en sustitución del “orgullo” privado e individual. Al mismo tiempo, la pobreza como valor definitivo, como fin último de la vida, satisfactorio en sí mismo, lo era porque deriva de la unidad de opuestos con la posesión de dinero; su acumulación y despilfarro. Es decir, la pobreza (de dinero, que es el medio que todo lo puede) surge como consecuencia de la existencia de una política monetaria que regula los medios para producir un portfolio creciente de necesidades. En la Edad Media, el ideal ascético estuvo bien presente porque las necesidades estuvieron todavía muy comprimidas; el capitalismo las iría descomprimiendo. Evidentemente, este prisma permite entender la diferencia entre el comunismo del cristianismo primitivo frente al comunismo cristiano y laico del siglo XIX en adelante. En el primer caso, se objetivó una tendencia hacia la indiferencia materialista con respecto a la necesidad psicológica de acumular bienes, es decir, primó el desprendimiento y el sentido de pertenencia a una comunidad, grupo o tribu. Pero en el segundo caso, resultó más complejo de justificar el tipo de propiedad común en base al humanismo renacentista de Pico o Moro (y su producción de riqueza como un concepto definido en base a los productos socialmente producidos y compartidos colectivamente, y la producción y acceso al saber científico), ya que con la eclosión de la industrialización se sustanció una valoración cultural imborrable de lo que significaba el acceso al disfrute y la distribución de bienes y propiedades, y esta valoración (cuna del resentimiento social) permaneció aunque fuera inerte como una partícula constitutiva del fin último del socialismo (especialmente en la sistematización de la dinámica revolucionaria). En las revoluciones campesinas de Alemania e Inglaterra de los siglos XVI y XVII todavía subsistieron en sus programas políticos y sus motivaciones psicológicas un vestigio ascético del que carecieron las revoluciones sociales europeas de los siglos XIX y XX. Véase *Ibidem*, pp. 290-291

sociales, la acumulación por medio de la propiedad privada de los medios de producción, y la escasez de los recursos sujeta a la demanda y al precio del dinero.

Si comparamos *Utopía* con *Igualdad* y *Mirando atrás desde 2000 a 1887*⁶⁴⁶, ambas de Edward Bellamy, se observa que el impulso utópico además de seguir siendo sistematizado (incluso con más urgencia) responde a un nuevo orden: el industrial, desvinculado del mundo del campesinado (que apenas es un residuo marginal y mítico que debe transformarse menos que las ciudades, o dicho de otro modo, que siempre acogerá la nueva sociedad con los brazos abiertos). Las resoluciones principales de *Igualdad* quedan desplegadas en concebir la tecnología eminentemente como un facilitador de la ingeniería social, implantar el funcionamiento de la planificación económica, conseguir la eliminación del desempleo (lo que explica el enorme aunque efímero éxito que obtuvo en el cierre del siglo XIX), y asegurar la participación de los más débiles en los órganos de decisión. Es lo que denominó como la “Regla de Oro” de la República:

⁶⁴⁶ El primer éxito de Bellamy, *Mirando atrás*, fue un relato breve, cercano a la ciencia-ficción y a la vez profundamente político. El argumento presenta al joven Julian West, un rico burgués de Boston que necesita ser hipnotizado cada noche para poder dormir. Dentro de su enorme mansión, el dormitorio se halla ubicado en una cámara subterránea para que nada ni nadie le moleste. Una noche, un devastador incendio destruye por completo la vivienda y todos sus vecinos le dan por muerto, ya que tanto la existencia de la cámara como su insomnio eran secretos para todos sus amigos. Ciento trece años después, el doctor Leete descubre la cámara de West mientras realiza unas excavaciones en su jardín. Al abrirla, la conservación física del joven es, para su asombro, total. Después de despertar, poco a poco ira tomando conciencia de la nueva sociedad que existe en ese presente futuro, y que le irán explicando el doctor y su hija Edith. El principio fundacional de la sociedad utópica del 2000 presentada por Bellamy vino a ser similar al que propuso Moro, aunque el término comunismo se disfrazó como “capitalismo público” y la isla geográficamente indeterminada e imaginaria gobernada por Utopo se concretó para este caso en EEUU: << (...) *todos eran económicamente iguales. Ya nadie trabajaba para otro, ni por coacción ni por el contrario, sino que todos por igual estaban al servicio de la nación trabajando para el fondo común, que todos compiten por igual, y que incluso la atención personal necesaria, como la de un médico, era dada en lo que se refiere al estado como la de un cirujano militar. Todas estas maravillas, le explicaron, habían ocurrido con sencillez como resultado de reemplazar el capitalismo privado por el capitalismo público, y organizar la maquinaria de producción y distribución, como el gobierno político, como cuestiones de interés general que han de ser realizadas para el beneficio público en vez de para el lucro personal.* >>. Edward Bellamy. *Igualdad*. Tecnibook ediciones, 2013, pp. 1-2.

*Lo que nosotros queremos decir con una participación en el país es algo que nadie podría tener hasta que la solidaridad económica hubiese remplazado a la propiedad privada del capital. Cada uno, dese luego, tiene su propia casa y terreno si él o ella lo desea, y siempre sus propios ingresos para usarlos como les plazca; pero estos son asignaciones para uso únicamente, y, siendo siempre iguales, no pueden ser motivo de desavenencias. El capital de la nación, la fuente de todo ese consumo, es poseído por todos en común, y es imposible que hubiese ninguna disputa, basada en el egoísmo, en cuanto a la administración de este interés común del cual dependen todos los intereses privados. La participación de los ciudadanos en este fondo es un tipo de participación en el país que hace imposible lesionar el interés del otro sin lesionar el propio interés, o favorecer el propio interés sin promover igualmente todos los demás intereses. En cuanto a su relevancia económica pude decirse que hace que la Regla de Oro sea un principio automático de gobierno. Lo que haríamos para nosotros mismos deberíamos necesariamente hacerlo por los demás. Antes de que la solidaridad económica hiciese posible llevar a cabo en este sentido la idea de que cada ciudadano debería tener una participación en el país, el sistema democrático nunca había tenido una oportunidad para desarrollar su talento natural.*⁶⁴⁷

Bellamy articula así su particular forma de hombre del Renacimiento, esto es, lo concibe como un “hombre de estado tanto como de humanidad”. Su aliento ideológico se conecta con Emerson en el ensayo *The Religion of Solidarity*⁶⁴⁸, en el que renuncia al calvinismo y reforma la trascendencia del hombre secular como afirmación de la unidad de Dios en la naturaleza. El sendero hacia el utopismo se despliega en el siguiente fragmento:

⁶⁴⁷ Ibídem, p. 17.

⁶⁴⁸ Este ensayo fue escrito en 1848, cuando solo tenía veinticuatro años y nunca se publicó en vida del autor.

*Esta tendencia del alma humana a una realización más perfecta de su solidaridad con el universo es ya una cuestión de historia. Llamaría la atención sobre el hecho de que el amor sentimental de lo bello y lo sublime en la naturaleza, el encanto que las montañas, el mar y el paisaje que tan potentemente ejercen sobre la mente moderna un sutil sentido de simpatía, es un crecimiento comparativamente moderno y reciente de la mente humana. Los antiguos sabían, o al menos dicen, nada sobre esto. Es un hecho curioso que en ningún autor clásico se encuentren alusiones a una clase de emociones y sentimientos que ocupan un espacio tan grande en la literatura moderna (...) Si la cultura puede agregar una provincia como ésta a la naturaleza humana en apenas un siglo, seguramente no es pecar de visionario contar en el futuro con un desarrollo aún más completo del mismo grupo de facultades psíquicas tan sutiles.*⁶⁴⁹

Bellamy desarrolló un profundo conocimiento de la biblia, lo que le permitió tejer en *Igualdad* un encadenado camuflaje de sus libros predilectos (El libro de Daniel⁶⁵⁰, el profeta Isaías y Salmos), recuperando la tradición milenarista de la Edad Media. Por ejemplo, en el resurgimiento humanístico que imaginaba, como testimonia el personaje de Julian West, “los

⁶⁴⁹ Edward Bellamy. *Selected Writings on Religion and Society*. The Liberal Art Press, New York, 1955, pp. 11-12. En esta cita, queda patente como la efervescente imagen de la solidaridad, como principio unificador, conecta con el panteísmo de Walt Whitman.

⁶⁵⁰ Precisamente es en el libro de Daniel, uno de los textos bíblicos más cercanos a la ciencia ficción y al género de la literatura fantástica (como atestigua ese fragmento en el que un ángel transporta por los aires al profeta Habacuc, cogiéndolo de los pelos y cargado con comida para arrojarla después desde las alturas a Daniel cuando este estaba en el foso de los leones, prisionero del rey de Babilonia. Daniel 14 33-39), donde se localiza una de las profecías más innovadoras e influyentes del Antiguo Testamento: la introducción por vez primera de la resurrección y el juicio final; especialmente llamativo es la resurrección universal que describe, tanto de los que serán salvados como de los que serán castigados: << (...) todos los inscritos en el libro (...) se despertarán; unos para la vida eterna, otros para el ludibrio y la ignorancia eterna. >>. Daniel 12 1-4. La resurrección del personaje de Julien West en el inicio del segundo milenio vendría a ser una alegoría de ese juicio final revelado a Daniel, razón por la que Bellamy le enfrenta en esos largos diálogos con el doctor y su hija como si fueran una prueba en sí que tuviera que superar para asegurar que comprende las carencias del mundo en el que murió y las virtudes del nuevo mundo en el que ha resucitado y al que pasará a formar parte. Por consiguiente, su toma de conciencia del funcionamiento de la sociedad como negación de la anterior se convierte en su preparación para convertirse en un “sabio resplandeciente”.

*jóvenes nunca habían visto la tosquedad, la grosería o la brusquedad por parte de nadie. Nunca se había abusado de su confianza, ni sus sospechas habían sido excitadas. Como nunca habían imaginado una cosa como que pudiera existir una persona socialmente superior o inferior a sí mismos, que habían aprendido un único tipo de modales, no habiendo tenido ninguna ocasión para crear una impresión falsa o engañosa o lograr cualquier cosa por vía indirecta, pues, era natural que no debían saber lo que era sentirse afectados por algo*⁶⁵¹. La mayor influencia sobre el protestantismo estadounidense de la época probablemente fuera su creencia de que la reforma del cristianismo era inútil y solamente factible si se producía a la vez una reforma del modelo de producción económica y la organización industrial subyacente⁶⁵². Su modelo estaba ideado para erradicar la pobreza y rechazar la profecía mistificada de que el “pobre estará siempre con nosotros”⁶⁵³.

En definitiva, para resumir lo desgranado hasta este punto, la síntesis resultante de la perspectiva comparada de Moro y Lutero, de Müntzer y Bellamy, es que la premisa hegeliana es la que activa la dinámica de cualquier tipo de política utópica, es decir, la dialéctica entre la

⁶⁵¹ Bellamy. *Igualdad*, op. cit., p. 63.

⁶⁵² << (...) el deseo del rebaño común es imitar a la clase superior, y el deseo de la clase superior es protegerse de esa imitación y preservar la distinción de la apariencia. En tiempos y países donde clase significaba casta, y estaba fijada por ley o férrea costumbre, cada casta tenía su distintiva forma de vestir, cuya imitación no se permitía a otra clase. Ahora había libertad para todos para imitar a la clase superior, y de este modo parecer la menos que se es tan bueno como ella, y ninguna clase de imitación eran tan natural y fácil como el vestir. Primero, las ambiciones sociales lideraron en esta imitación; inmediatamente después los menos pretenciosos se vieron forzados a seguir su ejemplo, para evitar una aparente confesión de inferioridad social; hasta que finalmente, incluso los filósofos tuvieron que seguir al rebaño y seguir la moda, para evitar llamar la atención a causa de una apariencia excepcional (...) la única manera mediante la cual la clase superior podía escapar de sus imitadores y preservar su distinción en el vestir era adaptando nuevas modas constantemente únicamente abandonándolas por unas más nuevas y tan pronto como eran imitadas. >>. Ibídem, p. 34. Sin duda, este tipo de consideraciones influyeron en diferente medida en John Dewey y especialmente en Thorstein Veblen y su *Teoría de la clase ociosa*.

⁶⁵³ A la profecía de: “Porque a los pobres siempre los tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis” (Juan 12:8), Bellamy fue capaz de interpretar esta declaración con nuevas líneas utopistas: << (...) en otro lugar cristo dice a sus discípulos que hay dos deberes que resumen toda la ley de los profetas: uno amar a Dios en su totalidad, y el otro amar al prójimo como a uno mismo. Ahora, ¿cuánto tiempo creen que pasaría cualquiera siendo más pobre que sus vecinos si todo el mundo amase a su prójimo como a sí mismo? La mayor blasfemia consiste en citar el gran apóstol de la fraternidad humana en contra de la abolición de la pobreza. >>. Bellamy. *Selected Writings*, op. cit., p. xxxvi.

identidad y la diferencia⁶⁵⁴, “en la medida en la que dicha política tenga por objetivo imaginar, y a veces incluso, hacer realidad un sistema radicalmente distinto de este”⁶⁵⁵. La relación entre política y utopía tiene utilidad solo en la medida en que activa como atributo “energizante” un cambio valorativo en la cultura. Uno de los fenómenos históricos que cabe esperar será que van a seguir deslizándose parámetros originales o redescubrimientos en las agendas políticas de los grupos sociales más oprimidos, básicamente porque el impulso utópico no significa exclusivamente la creación de un sistema-mundo alternativo, sino que es

⁶⁵⁴ En la *Enciclopedia* Hegel expone como la contradicción es el núcleo del movimiento dialectico, y a la vez la esencia ineludible de la sociedad. Veamos el planteamiento lógico tal y como fue concebido: << La distinción en sí da lugar a la proposición “Todo es esencialmente distinto”; o como ha sido también expresado “De dos predicados contrapuestos solamente uno le conviene a algo y no se da un tercero”. Este principio de la oposición contradice del modo más expreso al principio de identidad, por cuanto algo, según uno de los principios, ha de ser solamente referencia a sí, pero según el otro principio tiene que ser algo contrapuesto, o sea, referencia a otro. Estamos en la falta de pensamiento propia de la abstracción, que coloca una junto a otra dos proposiciones que se contradicen y las considera leyes sin ni tan siquiera compararlas. El principio de tercero excluido es el principio del entendimiento determinado que quiere mantener apartada de sí la contradicción y, haciéndolo, incurre en ella. Si «A» tiene que ser «+ A» y «- A», se ha expresado ya el tercero: se ha expresado la «A» que no es «+» ni «-» y que es también igualmente «+ A» y «- A». Si + W significa 6 millas en dirección Oeste y ~W 6 millas en dirección Este, y después se suprime el + y el - quedan 6 millas de camino o espacio, lo que ya eran con y sin la oposición (...) En la doctrina sobre los conceptos contradictorios se denomina, por ejemplo, a uno de ellos «azul» (incluso algo como la representación sensible de un color se llama concepto en esa doctrina) y al otro «no-azul», de modo que lo otro no es así algo afirmativo, como lo sería, por ejemplo, «amarillo», sino que debe asirse sólo en tanto abstractamente negativo. Que lo negativo en sí mismo es positivo en la misma medida (...) Lo positivo es aquel diverso que de suyo y a la vez no debe ser indiferente ante su referencia a su otro. Lo negativo debe ser de suyo igualmente autosuficiente, referencia negativa a sí mismo, pero a la vez, en tanto simplemente negativo, ha de tener esta referencia a sí, su positividad, solamente en lo otro. Ambos son así la contradicción asentada, ambos son en sí lo mismo. Y ambos son también para sí, por cuanto cada uno es la superación del otro y de sí mismo. Ambos se van así a pique y al fundamento. >>. G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 217-218. Por tanto, el discurso utópico como realización política vendría a ser una representación de polaridad entre un centro y una periferia, entre un sujeto y su objeto, ambos han de darse, se contraponen y se contradicen. Igual que, según el ejemplo de Hegel, desde un punto de vista lógico, un círculo cuadro es falso y, sin embargo, la geometría puede considerar que ese círculo es un polígono de lados rectos, lo mismo puede decirse de que un capitalismo público, como causa de una sociedad igualitaria, frente al capitalismo privado existente, como causa de una sociedad desigual, necesariamente ha de considerarse —el primero— como un enunciado contrario a la lógica del segundo tomado el concepto de capitalismo, y sin embargo, para ambos casos se dan unos elementos esenciales que les conviene y que comparten (el marco del derecho opuesto al marco contrario a derecho, la neguentropía opuesta a la entropía, la propiedad privada de los medios de producción opuesta a la no propiedad privada de los medios de producción).

⁶⁵⁵ Jameson, *op. cit.*, p. 9.

algo que va más allá porque representa una forma de mediación para representar expresiva y narrativamente lo que es la diferencia radical frente a lo dado, ofreciendo una vista de lo que es la totalidad social. La reflexión de Jameson, como la Sartre, es esperar a que el cambio en la existencia social se produzca posteriormente a la producción y disfrute de visiones utópicas que desnuden la totalidad totalizante, mostrando la otredad radical.

2. La esperanza revolucionaria de Ernst Bloch

Bloch es como el *barzel*⁶⁵⁶, busca afilarse y templarse incesantemente por el contacto con el conocimiento y la sabiduría de otros. Su trabajo engarza el proyecto colectivo de unificar en el impulso utópico⁶⁵⁷ todo aquello que en la vida, el inconsciente, la cultura, la política y la tecnología está orientado hacia el futuro. La utopía debe servir para educar el deseo humano sobre cuál es su auténtico potencialidad de transformación (de negación) del mundo que está dado.

Esta misión hermenéutica⁶⁵⁸ queda establecida como un esfuerzo por construir una junta de rodamiento entre el marxismo y el romanticismo, y entre el marxismo y el territorio de lo

⁶⁵⁶ En el Talmud, el *barzel* equivale al hierro, y se utiliza como alegoría para expresar el progreso del conocimiento del hombre, su lucha contumaz y permanente por alcanzar el saber absoluto.

⁶⁵⁷ Ruth Levitas caracteriza el impulso utópico de acuerdo a las construcciones sociales del deseo que prevalecen en cada período histórico, agrupando el resultado en una combinación singular de forma, contenido y función. Precisamente, fruto de su trabajo de investigación, advierte que las funciones estructurales que surgen para dar una salida política y estética al deseo pueden clasificarse en tres: (i) Compensación. (ii) Crítica. (iii) Cambio. Tanto para Bloch como para Marx, la utopía abstracta que legitima el estado de las cosas sería la que queda en la columna de la compensación (y que de hecho rechazan). La utopía como crítica sí resulta útil para Marx, mientras que para Bloch lo que debe primar es la función de cambio. Ruth Levitas. *Concept of Utopia*. Syracuse University Press, Syracuse, 1990, p. 180.

⁶⁵⁸ Como se expuso en el punto anterior, el “programa utópico” es diferente al “impulso utópico”, ya que tiene como fin la realización en sí, pudiendo ser un sistema ambicioso por la totalidad que desea transformar (un país o el mundo) o pudiendo quedarse en experimentos más concretos de carácter comunitario, esto es, ser proyectos reducidos en términos geográficos y materiales. En suma, todos ellos son, como propuestas de espacios utópicos, “totalidades; simbolizan un mundo transformado y como tales deben postular límites, fronteras entre lo utópico y lo no utópico”. Por su parte, el “impulso utópico” se centra en la interpretación alegórica (puesto que este no se encuentra integrado dentro de una sistematización cerrada de lo que debe ser su praxis utópica), por consiguiente, demanda una

utópico como mecanismo de revelación de la condición humana y del inconsciente. Por consiguiente, como indica Jameson, “*el exégeta utópico no es el diseñador de las utopías, y ningún programa utópico lleva el nombre del propio Bloch*”⁶⁵⁹, y, sin embargo, logra descubrir el funcionamiento del impulso utópico en lugares inesperados, esto es, la ubicuidad de la utopía para desplegarse en todos los momentos y espacios vitales. Bloch criticó la lógica impuesta por Hegel a causa de su inercia hacia lo contemplativo y erudito, cerrando la filosofía por medio del efecto gravitatorio ejercido por el concepto de lo que es verdadero, definido como algo que existe “*ónticamente*”, pues, fue en este movimiento por el que se quebró la relación de la esperanza con el recuerdo (es decir “*el contacto con el futuro en el pasado*”) y al revés, el recuerdo no permaneció haciéndose para-sí en contacto con la esperanza⁶⁶⁰. El convencimiento de Bloch radicó en expulsar cualquier noción de sustancia estática del ser cuando está se coagula para ser una barrera que impide encaminar el progreso de la política y la conciencia del hombre hacia la dimensión de *lo nuevo*, que es lo que proyecta el principio de esperanza:

El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, en una latencia de algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada. Esta tendencia se halla fluyendo, como lo que tiene precisamente el novum ante sí. El saber marxista significa que los duros procesos del alumbramiento

hermenéutica: << *un trabajo detectivesco de desciframiento, una lectura de pistas y rasgos utópicos en el paisaje de lo real; una teorización e interpretación de catexis utópicas inconscientes en realidades amplias o pequeñas, que en sí mismas pueden estar lejos de ser utópicas en su realidad (...) con frecuencia utilizó el ejemplo de la humilde aspirina como portadora de los más extravagantes anhelos de inmortalidad y de transfiguración del cuerpo.* >>. Fredric Jameson. “*La utopía como replicación*” en *Valencias de la dialéctica*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, pp. 472-473.

⁶⁵⁹ << *Funciona aquí la misma paradoja hermenéutica a la que Freud se enfrentaba cuando, en la búsqueda de precursores para sus análisis de sueños, detectó por fin una desconocida tribu aborígen para la que todos los sueños tenían significados sexuales (...)* >>. Fredric Jameson. *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Akal, Madrid, 2009, p. 17.

⁶⁶⁰ Para Bloch la “*esperanza*” es: << (...) *la utopía concreta, en mediación histórica, que se desprende de la tradición* >>. Ernst Bloch. *El principio esperanza*. Trotta, Madrid, 2007, libro 1, p. 42.

*aparecen en el concepto y en la praxis (...) la esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente.*⁶⁶¹

En lo *nuevo* se abre un campo de conocimientos por descifrar, escondidos en pliegues, en cajones y cuartos ocultos, en sótanos en penumbra y en sueños diurnos, lugares que hay que visitar y saber discernir en su interior las gratificaciones utópicas que encierran y los deseos irrealizables que se esconden tras sus apariencias. Es por ello que la mediación que establece Bloch tiene lugar entre la conciencia que “elabora al ser” y el ser que “condiciona la conciencia” (dicho de otra manera, el movimiento dialéctico de la esperanza es generar el salto de nivel entre aquello de lo que proceden y aquello hacia lo que tienden⁶⁶²). Entre los

⁶⁶¹ Ibídem, p. 43.

⁶⁶² Esta dialéctica que propone Bloch para entender el ser “desde su de-dónde” y como algo “hacia un a-dónde” todavía inconcluso trata de responder a la misma problemática que identificó Hegel cuando en su juventud analizó los antagonismos sociales que producen la inestabilidad en la necesaria estabilidad del sistema del Estado racional basado en el derecho. En aquellos momentos, establecido una mediación, la *Eticidad* o *Sittlichkeit*, que posibilitaría una comunidad humana adherida a un civismo secular donde las clases sociales pudieran ejercer cada una y armónicamente sus derechos. Por supuesto que la evolución de Hegel en la *Fenomenología* le llevaría a reducir la esperanza en términos de lógica, en la que cada individuo debía llegar a aprehender la experiencia de todo aquello que ha realizado hasta ahora el proceso civilizatorio, elevando la conciencia individual a la universalidad. Como ocurrió después con Marx, Hegel presentó la totalidad de este proceso histórico no como un ente abstracto sino como una objetividad real: el ideal de ciudad-estado platónico que lo inspiró en su juventud permitió que ideara su visión del Estado perfecto, que a diferencia del sueño griego debía llegar a estar racionalmente a salvo de la corrupción y la religión (como ideología), aunque su profecía no terminara por ser más que una ficción alienada por su propio pensamiento de que el orden social había llegado a su plenitud en su época, lo más decisivo fue que dejó sin atender que el nuevo orden del capitalismo industrial lo contradecía en todo. Véase la obra de Hegel. *El sistema de la Eticidad*. Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 160-163. No obstante, el “pecado” de Hegel fue, por aplicar su acto predilecto de sorprender, negarse a explorar el en-y-para-sí del absoluto tal y como lo resuelve la teoría física de las *supercuerdas*. Para entender esta relación hay que realizar la siguiente digresión: Einstein intentó desarrollar desde la década de los años 1920 la *teoría del campo unificado*. En ella preveía realizar una descripción totalmente unificada de las leyes de la naturaleza, es decir, un marco que uniera electromagnetismo y gravedad. Sin embargo, cuando se aplicaron los métodos de la teoría cuántica a la gravedad, las matemáticas no funcionaban por decirlo de un modo simpático, lo que implicó la amenaza de que si las leyes entre las dos dimensiones en juego eran incompatibles entre sí, entonces cabría la posibilidad de que las leyes no fueran correctas; la unificación que había comenzado como objeto estético se topaba con un enorme obstáculo lógico (dicho de otro modo, ambas leyes, la de “lo grande” versus la de “lo pequeño”, funcionaban adecuadamente por separado, en sus respectivas dimensiones. Pero al

elementos que surgen en el extenso trabajo de Bloch, a continuación se analizarán brevemente algunos de ellos como, por ejemplo, la crítica al inconsciente colectivo de Jung contrapuesto al instinto de conservación, las ensoñaciones diurnas como antesala del arte, y los modos de cambiar el mundo.

- (i) El inconsciente colectivo que orchestra Jung define la personalidad como una máscara arquetípica, como un rol social que desempeña, en interés del sujeto, una función específica para vivir culturalmente en el seno de una sociedad. Sin embargo, las fuerzas que moldean esa máscara nuclearmente se hallan en lo más profundo, en un estrato “mágico-colectivo” (como la raza). En suma, todo individuo tiene una base o suelo colectivo que retorna sin cesar a su ahora⁶⁶³. Así, el inconsciente jungiano se convierte en un enemigo antagónico de lo *nuevo*:

tratar de sinterizarlas, no se podían reconciliar). La teoría de las “supercuerdas” suavizó la contradicción mediante una superestructura matemática enormemente compleja que conectó su lógica con la narrativa del multiverso. Un desarrollo “utópico” con el que la problemática quedaba solucionada: << *Sus cálculos revelaron que si el universo tuviera más de las tres dimensiones de la experiencia cotidiana –más que las familiares izquierda/derecha, delante/detrás y arriba/abajo- podrían depurarse las características problemáticas de las ecuaciones de la teoría de cuerdas. En concreto, en un universo con nueve dimensiones de espacio y una de tiempo, para dar un total de diez dimensiones espacio-temporales.* >>. Brian Greene. *La realidad oculta. Universos paralelos y las profundas leyes del Cosmos*. Crítica, Barcelona, 2011, p. 116. Una metáfora para entender esta premisa es que esas dimensiones que habían estado ahí siempre, no habían sido descubiertas porque a diferencia de lo que sucede con las dimensiones grandes, que son fáciles de ver, las dimensiones pequeñas o minúsculas son bastante difíciles de observar y diferenciar, y es justo así como está dispuesto el tejido del espacio, es decir, en una combinación dialéctica espacial que contrae y dilata la realidad no ya según el punto de vista del observador, sino en la inercia que se cumple desde que se originó y que se dirige hacia un fin no culminado sino en expansión. La innovación, pues, la idea exótica y misteriosa al rendirse al *novum*, fue calcular las leyes cosmológicas aplicando una dimensión adicional al universo. Esta apertura de lo esencial como un ser que conoce la realidad dentro de un-por-hacer, es lo que permite que el pensamiento utópico trascienda el coágulo de lo inimaginable.

⁶⁶³ Para Jung, el proceso de individuación (psicosíntesis o proceso sintético por el que lo contenido en el inconsciente se integra en la consciencia) si es correcto, y salva la presión de la neurosis, conduce al sujeto no a ir torcido (o aislado) sino a ir derecho con el curso de las relaciones colectivas (así que las endurece). La psicología individual radical se enfrenta a la psicología colectiva que considera, como resume Blondel, que: (i) “*La conciencia individual se formaría, entonces, en un grado más o menos considerable, por la interiorización creciente de los datos tomados desde afuera, y, más exactamente de la sociedad*”; que sería el logos de la escuela de Durkheim (es decir, la vida psicológica como efecto de la vida social).

(...) se nos presenta como “una sima subterránea de quinientos mil años bajo el par de milenios de civilización”, y mucho más, claro está, debajo de los pocos años de vida individual. En esta sima no solo no hay nada nuevo, sino que en ella se contiene radicalmente lo primigenio.⁶⁶⁴

Por consiguiente, la “psicosíntesis” de Jung está huyendo del presente, “odia el futuro” y busca el resurgir en épocas primitivas (elige proactivamente un proceso de religación⁶⁶⁵). En consecuencia, y aquí se centró la crítica de Bloch, el modo en que se crea la fantasía en la imaginación únicamente ocurre por medio del despertar de ese supuesto vivido “protorecuerdo”: el mejor mundo con el que se puede soñar solo

(ii) La psicología individual depende de los precedentes, esto es, el encuentro de las particularidades biológicas del individuo con las características mentales que la colectividad presenta uniformemente a sus miembros, y que además deben ser correlacionadas a través de la observación exterior de los hechos propugnada por Auguste Comte mediante una “inspección extrospectiva”. En estas concepciones, el inconsciente queda inerte pero Jung no solo lo retoma como inextricable de la personalidad sino que, adicionalmente, interpreta su función de forma diferente a Freud, quien opera combatiendo el inconsciente, tapando las grietas que estructuran la represión de la libido sin caer en la neurosis. Mientras que Jung lo que hace es tolerar el inconsciente, aceptarlo como una regresión hacia lo arcaico, en busca de la purificación contenida en los “protorecuerdos”, algo así como una huella en la memoria (el “engrama”) que hereda la especie humana como un signo de su pasado primigenio. Véase Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós, Barcelona, 2012, p. 69. Véase también Charles Blondel. *Introducción a la psicología colectiva*. Troquel, Buenos Aires, 1966, p. 43 y p. 63.

⁶⁶⁴ Bloch, p. 89.

⁶⁶⁵ Jung lo expone en sus recuerdos de infancia: << Me acuerdo de algo que ocurrió cuando me instruía para la confirmación, dirigido por mi propio padre. Hojeaba una vez mi librito buscando algo interesante, cuando cayeron bajo mi vista ciertos pasajes a cerca de la Trinidad. Me interesaron y espere a ese punto. Cuando llegó el momento anhelado, mi padre dijo: “este fragmento lo vamos a saltar, yo mismo no entiendo nada de este asunto”. De ese modo desapareció mi última esperanza (...) desde ese momento me aburrió mortalmente todo palabrerío religioso. Nuestro intelecto ha hecho conquistas, pero al mismo tiempo nuestra casa espiritual se ha desmoronado (...) Y nuestra situación no mejora cuando la física matemática nos revela el mundo de lo infinitamente pequeño. Al final desenterramos la sabiduría de todas las épocas y todos los pueblos y descubrimos que todas las cosas más valiosas y elevadas ya han sido dichas hace mucho en el lenguaje más bello. >>. Jung, op. cit., p. 29.

puede ser el producto (alma) de la raza⁶⁶⁶ y la época arquetípica. Bloch interpreta que en ese inconsciente colectivo emerge la ideología del culto funerario para “*fundamentar la barbarie y bloquear la revolución*”⁶⁶⁷. Finalmente, lo que más rechaza Bloch de Jung, e incluso del método de

⁶⁶⁶ La “raza” no es más que una representación derivada del “gran miedo” por la agitación revolucionaria de levantar a los campesinos contra los señores feudales, como antes sucedió cuando los esclavos se rebelaron contra las familias patricias romanas, y así sucesivamente regresando a épocas cada vez más primitivas. Utilizando la razón dialéctica de Sartre, ese artefacto mítico se explica por dos vías relacionadas con la alteridad y la serialidad: (i) << *Los periódicos y las autoridades locales explican que unos extranjeros hacen correr el rumor de que hay bandidos (o que se hacen pasar por bandidos), para sembrar el pánico. Lo que quiere decir: hundiéndose en el medio del Otro, le hacéis el juego al Otro absoluto.* >>. Primera conclusión: la idea de raza sería un proceso ideológico que puede reeditarse en cada época histórica pero el que siempre sucederá que lo que cada uno cree del Otro es lo que el Otro aporta en tanto que Otro (“*dicho de otra manera, es la información negativa en tanto que no han podido ni pueden verificarla ni el que la recibe ni el que la transmite*”). (ii) Tomando como ejemplo el aparato colonial de explotación: la colonización produce la idea necesaria para su propio desarrollo, esto es, clasificar a los explotados como una esencia, es decir, como *seres explotables* (de tal modo que ningún cambio puede dejarse que sucede en ellos para alterar esa condición porque permitirlo significaría su propia destrucción como tales). El explotador, por su parte, queda clasificado por el *mérito* de serlo, de modo que como parte del sistema de colonización queda establecido como el ejecutante de una eternidad de explotación. Cuando esta idea contra los colonizados se convierte en una unidad serial para los colonos (a través de la ideología que la reproduce) lo que ocurre es que el colonialismo se transforma en racismo. El racismo no es ni tan siquiera un pensamiento “nefasto” o “malvado”, pues no puede ser un pensamiento, sino un recurso del colonialismo para su propia realización: << *La exigencia del sistema: no hay cambio para el colonizado sin destrucción del aparato colonial.* >>. Lo que a su vez supone que el colono es un ser determinado que exige ser realizado por el aparato colonial, puesto que nadie más lo puede realizar. Este premisa explica la propia solidaridad por interés común que surge entre los colonos para ir en contra los colonizados. Segunda conclusión: tomando las frases que utiliza Sartre para ilustrar este proceso, cuando se dice “*El indígena es perezoso, sucio, solo trabaja si se le obliga (...)*”, tales enunciados no son la traducción literal de un pensamiento real o concreto, sino que es solamente la forma en que tiene lugar la única relación que se establece entre explotador y explotado, es decir, por medio de la alteridad esas frases aparecen como determinaciones solamente en-y-para el sistema colonial y lo mismo ocurriría si fuera un sistema esclavista. Tercera conclusión: volviendo al origen de esta nota, la ideología de Jung consistente en poder imaginar un mundo mejor desde la idea arcaica de raza, ante todo resulta ser una formulación imposible, y después se desenmascararía que el acto de soñar tendría lugar en base al interés concreto de ocupar el lugar del explotador (que es el sujeto creado por el sistema para poder desarrollarse como tal) mediante la aplicación de la alteridad. Véase Jean-Paul Sartre. *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la “praxis” individual a lo práctico inerte*. Losada, Buenos Aires, 1963, pp. 484-486

⁶⁶⁷ *Ibíd.*, p. 92. Bloch cita al fascismo como una ideología receptiva a realizar esa búsqueda para compensar los daños de la sociedad en la recuperación del pasado más remoto, sin saber utilizar la inteligencia para hacerlo, sino odiando a la inteligencia que se utiliza para enterrar una semilla con la que pensar un futuro diferente.

Freud y de Adler, surge del desligamiento de su proceso analítico de las condiciones económico-sociales. Y, más en concreto, de olvidar o no querer tener en cuenta el impulso que lo activa todo y sin el cual el todo no puede darse: el hambre⁶⁶⁸, que es lo que marca el principio de la conservación en el hombre. El hambre y el impulso de seguir viviendo son indisolubles y a la vez las fuerzas centrífugas del resto de impulsos en el hombre (incluido el instinto de reproducción). En conclusión: el hambre antecede al amor, dado que, en los términos de Spinoza, se trata del apetito (*appetitus*) inapelable de todo ser. Este apetito incontenible, esta misma *Suum esse conservare*, le permite a Bloch plantear su dialéctica utópica: la conservación del hombre no implica que su movimiento equivalga a su mantenimiento, o que se fundamente en el consentimiento y la aceptación de lo que ha llegado a ser por la evolución histórica, por la adhesión de las clases oprimidas a los valores de las clases dominantes, por las relaciones de antagonismo del amo con el esclavo, y del burgués con el hombre libre pobre. Se trata del apetito “*de tener a mano situaciones más propias y más adecuadas al yo que se desenvuelve, y que se desenvuelve, sobre todo, en y como solidaridad*”⁶⁶⁹.

- (ii) Los sueños implican ante todo el deseo de querer que las cosas *vayan a mejor*. Como expone Bloch, nadie escapa del sueño sino que el sueño *está siempre con nosotros*. De entre el sueño nocturno y el diurno, el que más interesa a Bloch es el segundo puesto que posee rasgos evidentes para componer las “ensoñaciones” (o “daydreams”⁶⁷⁰) que crean el impulso

⁶⁶⁸ << El psicoanálisis ignora el aguijón del hambre, exactamente lo mismo que la hipocresía de la buena sociedad ignora la libido. >>. Ibídem, p. 95.

⁶⁶⁹ Ibídem, p. 99. Si se recupera a Spinoza se encuentra enseguida una correlación de la idea de Bloch con las proposiciones VI y XII de la *Ética*. En la primera se establece la inercia de las cosas por perseverar en su ser, mientras que la segunda le suma el esfuerzo del alma en imaginar todo aquello que puede aumentar y favorecer la potencia de obrar del cuerpo. La imaginación política por mejorar la libertad de obrar obedece tanto al deseo de hacerlo como a la lógica de los cuerpos por conservarse a sí mismos en las mejores condiciones que les son propias por la naturaleza de su ser. Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 203 y p. 209.

⁶⁷⁰ << Ver vestigios del impulso utópico en todas partes, como hacía Bloch, es naturalizarlo y dar a entender que de algún modo está arraigado en la naturaleza humana (...) Las ensoñaciones (daydreams) en las que se trazan en la mente ciudades enteras, en las que se

utópico. Primero, el sueño-de-día tiene la capacidad de compartir y mejorar lo imaginado en comunidad con otros egos. Es decir, se abre la posibilidad de comunicarse hacia el exterior: pudiendo ser narrado con claridad y plantear así una versión del mundo mejorada tanto estética como éticamente. Es por ello que Freud asignó al hecho de “soñar despierto” el atributo de ser la *materia prima* de la producción artística, que a su vez es lo que Bloch denominó como la *verdad de lo utópico-creativo*, la cual no deja de ser sino la consciencia dirigida hacia lo nuevo y lo bueno que son en sí dimensiones utópicas así como la *antesala* o el *estadio preliminar* de la producción artística:

*(...) estas proponen sin más el mundo mejor como el mundo más hermoso, como una imagen perfecta, tal como la tierra no ha conocido aun. En medio de la miseria, de la crueldad, de la dureza, de la trivialidad, proyectando o conformando, se abren amplias vistas hacia el futuro llenas de luz. El sueño diurno tiende, por eso, tanto más claramente al perfeccionamiento del mundo.*⁶⁷¹

componen con entusiasmo constituciones y se redactan y enmiendan incansablemente sistemas jurídicos (...) y se resuelven los problemas familiares y de cuidado de los hijos con nuevas propuestas ingeniosas; tales fantasías parecen suficientemente distintas de las ensoñaciones eróticas y merecen de por sí especial atención. >>. Jameson, op. cit., p. 25.

⁶⁷¹ Bloch, *op. cit.*, p. 126. En este sentido, el sujeto que desea ser un revolucionario lo es porque: (i) Conoce todo aquello que es defectuoso del mundo en el que vive. (ii) Imagina un mundo perfecto o cómo quedaría establecido en una inercia hacia la perfección, y se aferra a su diseño tanto en la teoría como en la práctica como objetos de la realidad objetiva (cabe señalar que Bloch sintió una gran simpatía por la Revolución Soviética, en la que tuvo depositadas grandes ilusiones de realización de las praxis del impulso utópico, quizás en una dimensión similar a la que Hegel confirió a la Ilustración del Imperio Napoleónico).

Segundo, el sueño-despierto puede comunicar con su parte arcaica porque “en el pasado vive todavía futuro”⁶⁷². De manera que si las imágenes del sueño nocturno son inconclusas, asimétricas o no coincidentes con lo ya dado o existente, podrán ser completadas por la actividad del sueño diurno (la experiencia del sueño nocturno se correlaciona con experiencias diurnas deseadas dando lugar al mito⁶⁷³), llevándolas hacia delante como una mejora de lo dado:

⁶⁷² La regresión se aprovecha como marcó el principio de Marx y Engels de “hasta sus últimas consecuencias”, es decir, como el viaje hasta el final que se vale de lo latente en lo arcaico para alcanzar su fin último. No se trata de una compensación del mundo dado mediante la recuperación de la fantasía que vive en el pasado para arreglar la disfunción del presente, sino de resucitar lo que fue (y no lo que pudo ser) en el pasado para que sea un acompañante o testigo en el viaje hacia el futuro. De lo contrario sería como si: << (...) *la fantasía retrocediera, en el sentido de Jung y Klages, completamente a la prehistoria, y además a una prehistoria romantizada y falsificada.* >>. Ibídem, p. 135.

⁶⁷³ En la Grecia antigua, por lo tanto, de un modo precientífico, la experiencia del sueño adquiría una función de compensación o justificación de la verdad de los mitos, así era presentada en una progresión formada por: (i) La visión reconstruida en el sueño responde a un objeto real del mundo. (ii) La imagen ha sido captada por el alma en un plano espiritual o mágico con el que la consciencia ha entrado brevemente en contacto. (iii) La relación entre la imagen del ensoñamiento y el objeto real del mundo se realiza en base a un complicado simbolismo. En Homero, los sueños de los héroes responden claramente a la fase (i) y la fase (iii), mientras que la fase (ii) quedaba omitida; generalmente quedaba restringida al ámbito de la fe religiosa. Lo más extendido en la tradición de la poética griega fue representar la experiencia del sueño como una experiencia onírica en la se produce una visitación (la figura del mensajero que revela el símbolo al dormido o elegido), y por otro lado, el sueño adquiere un valor de angustia (en la que el soñador no puede huir de la imagen reconstruida o bien la persigue pero sin que nunca puede alcanzar su entendimiento). En este contexto surge la figura (intercambiable tanto en la literatura como en la praxis religiosa) del “sueño divino” o *khrematismós*, que vine a ser un esquema cultural que se aplica para insertar las imágenes de los sueños dentro de la “lógica” interna de la religión (posteriormente, este sueño divino fue modificado por la tradición órfica para revalorizar las capacidad de ciertas personas para entrar en contacto con la fase espiritual). En suma, el pensamiento utópico en la cultura griega para salirse del proceso de realización literal de los mitos contenidos en la religión, y en consecuencia desintegrar el uso instrumental de los sueños para aumentar la carga de la superstición, esto es, de servirse de los para aumentar los miedos temores y angustias de los hombres (como instrumento indirecto de poder y control social) necesariamente tenía que negarlos y racionalizarlos (con la intuición de lo que después sería objetivado como el inconsciente y la estructura de la represión). Véase Herbert Jennings Rose. *Primitive Culture in Greece*. Methuen & Company, Great Britain, 1925. Y también E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 105-109.

*La percepción, por tanto, de que la gravidez arcaica puede ser, en verdad, una gravidez utópica explica finalmente la posibilidad del entrelazamiento del sueño nocturno y el diurno, da explicación y solución a un posible entrelazamiento parcial de las ensoñaciones. Y siempre con el primado de la fantasía diurna: no es lo utópico lo que capitula aquí frente a lo arcaico, sino que es lo arcaico lo que capitula, dado el caso, y por razón de sus elementos no compensados, frente a lo utópico.*⁶⁷⁴

- (iii) Modificar el mundo. Bloch se interesa especialmente por el germen genial de la nueva concepción del mundo que elaboró Marx cuando redactó en 1845, aunque de un modo provisional, sus *Once tesis sobre Feuerbach*. Aquel boceto inacabado no estuvo destinado a ser publicado (y de hecho no lo fue hasta 1888 por Engels) sino a servir de fundamento y de autoreflexión para pulir el método que pretendía armar en *La ideología alemana*. En origen, se trataba de superar la influencia que había recibido de Feuerbach, quien se había detenido en la crítica a la religión. El deseo *hacia delante* de Marx se saturó en activar una crítica del Estado y de la organización social⁶⁷⁵. El interés de Bloch se centró con una atención

⁶⁷⁴ *Ibídem.*

⁶⁷⁵ La crítica de Marx y Engels a Feuerbach se concentra en: (i) La reducción de la filosofía a los aspectos tradicionales como la antropología, la psicología, la fisiología y la naturaleza. En cada campo, su aportación no logra trascender nada de lo establecido (es decir, “nada nuevo”). (ii) La reducción del intercambio social en la forma de una relación entre el yo y el tú, esto es, la necesidad física y biológica de interrelacionarse o intercambiar para reproducir la especie y conservarse, pero no incluye el resto de relaciones sociales que se despliegan en el devenir histórico como tampoco habla de la relación del sujeto con la estructura social como totalidad. (iii) La disolución de la teología en antropología con el futuro por realizar deja de lado el entrelazamiento con las condiciones económico-sociales. (iv) El protestantismo considerado por Feuerbach como una forma diferente de pensamiento dentro del cristianismo, por lo que exige que se la trate como filosofía aparte, cayendo en la miopía, al no enfocar su ligazón con el desarrollo productivo del capitalismo. (v) En el pliegue de sus propios artefactos sobre lo que es la esencia y el ser, Feuerbach tampoco cae en la cuenta de que el hambre y el desempleo también forman parte de la esencia del ser, en este caso de la esencia del proletariado (cuyos conflictos y neurosis no están relacionados con la fijación de la libido en determinadas zonas erógenas ni con la esencia de la fe religiosa). Véase Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014, p. 21. pp. 503-507.

especial en la tesis 11 de Marx, como ejemplo de un deseo diurno mucho más sofisticado de lo que aparenta su redacción tan breve y directa.

-11-

*Los filósofos solo han interpretado de diversas maneras el mundo; de lo que se trata, sin embargo, es de transformarlo*⁶⁷⁶.

La elaboración hermenéutica le permite a Bloch clarificar que este enunciado no estuvo ni podrá estar en ningún momento en contacto parcial con el pragmatismo; hacerlo sería aceptar una falsificación de su sentido⁶⁷⁷. De igual manera pero en sentido contrario, esta tesis dentro del socialismo también contribuyó al surgimiento de un tipo de “practicismo”, es decir, se moduló una segunda falsificación de su sentido. En este caso por dar poco crédito o importancia a la teoría, especialmente cuando esta se tornaba complicada y no apta de forma inmediata para el entendimiento de todos, lo que fue utilizado por esos practicistas para poner en marcha un método paralelo y deformado, fácil de entender por la eliminación brusca de todas las contradicciones originales (como apunta Bloch, fabricaron “*en mitad de*

⁶⁷⁶ Indicar que en la traducción de la *Ideología* que realiza Akal en 2014 se utiliza el verbo “transformar”, sin embargo en la traducción de Trotta de la obra de Bloch en 2007, cuando se cita en el texto la tesis, en el lugar de aquel se utiliza el verbo “modificar”. Dado el sentido de la investigación y el propio hilo que sostiene Bloch en el momento de citar la tesis 11, se ha decidido optar por la traducción de Akal en 2014.

⁶⁷⁷ El pragmatismo estadounidense y la doctrina iniciada por William James, aun siendo optimista y constructiva en términos de reforma social, nunca dejó de ser un método para utilizar determinadas representaciones y conceptos extraídos de la historia de la filosofía en el desarrollo del mundo de los negocios, es decir, en el fortalecimiento del curso del capitalismo dentro del Estado social (siendo su jugada táctica el ser capaz de, por lealtad a la realización de lo que es toda sociedad clasista, “*presentar sus propios intereses como los de toda la humanidad*”. Como apunta Bloch, cuando James desapareció y se hizo evidente que el objetivo no era la verdad sino el interés del grupo, lo que sucedió fue que el pragmatismo, acuñado por la burguesía educada en las instituciones y universidades de élite, se deshizo de sus buenas intenciones y puso a la vista de todos lo que era realmente: << *el último agnosticismo de una sociedad carente de toda voluntad de verdad.* >>. Bloch, *op. cit.*, p. 326.

la luminosidad marxista las tinieblas de su propia ignorancia particular, y también del resentimiento, que tan fácilmente se combina con la ignorancia”). La prueba de derecho que aporta Bloch para desestimar ambas posibilidades de manipulación y cambiar el mundo en el modo que es adecuado con el deseo de Marx se presenta mediante el siguiente precepto:

En Marx un pensamiento no es verdadero porque es útil, sino que es útil porque es la verdad.

Este inciso conlleva una correlación fundamental: la praxis no puede realizarse sin antes haberse informado filosófica y económicamente en la teoría⁶⁷⁸. Una teoría, además, que es progresiva porque debe avanzar con la historia, y por tanto debe seguir generando cambios en base a sí misma (no es una teoría esquemática ni infinitamente estática, sino que sobre su núcleo inmanente debe desarrollarse el movimiento dialéctico hasta sus últimas consecuencias para continuar superando las contradicciones sobre las que la propia teoría se asienta). Para Marx, la filosofía se puede superar solo al ser realizada (manos a la obra para el “práctico” que debe aprender la teoría primero puesto que el germen de la vida real solo puede entenderse desde la mente; en la otra dirección, igualmente nadie puede realizar la filosofía sin superarla lo que implica que el “teórico” debe ponerse en marcha porque en el “sosiego del conocimiento” nunca será capaz de negar la filosofía como filosofía (por lo tanto, la filosofía pertenece al mundo, es su complemento,

⁶⁷⁸ La crítica de Marx y Engels a la filosofía como pensamiento vacío, tal y como lo exponen en *La ideología alemana*, no estaba referida contra Hegel y su erudición, ni contra otras filosofías del pasado, sino contra los epígonos contemplativos y practicistas (como Stirner y Kuhlmann) su manera (barroca y alambicada) de apropiarse de ciertas doctrinas filosóficas importantes, incluida la del propio Hegel, distorsionando todo el panorama de la realidad por su innecesaria influencia política.

pero no debe comportarse acríticamente con respecto a sí⁶⁷⁹). Dicho lo cual, Marx proyecta su punto de vista utópico definitivo en su tesis 10:

-10-

*El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad burguesa, el punto de vista del nuevo es la sociedad humana, o la humanidad socializada.*⁶⁸⁰

Bloch es contundente al advertir que una transformación del mundo como la que demanda Marx solo podría darse en un mundo donde acontece la “transformabilidad cualitativa” o la “modificabilidad misma”⁶⁸¹, para lo que han de darse dos premisas: (i) Para que ocurra es necesario un mundo en el que la imaginación del sueño diurno que desea cambiar el mundo exista en la medida en que realice la negación del mundo del “siempre lo mismo”, de la serialidad y la otredad. (ii) Para que suceda habrá que diseñar una sistematización objetivamente real del “cómo” tiene que ocurrir el impulso utópico (el mundo se puede modificar si se cumple con la posibilidad de que el mundo modificado subsiguiente pueda realizarse, lo cual solo puede suceder en una concepción que nace con la esencia apprehendida de que el mundo es modificable). Marx expone su método de modificación como una objetivación histórica y no metafísica: el resultado del comunismo y el socialismo no puede ser que llegado el momento idóneo ellos mismos quedarán suprimidos por una unidad superior entendida como “humanismo”, en el que todos los hombres serán hermanos o amigos (“En

⁶⁷⁹ Véase Karl Marx. *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Ediciones del Signo. Buenos Aires, 2005, p. 216.

⁶⁸⁰ La traducción de la tesis 10 que se ha utilizado se corresponde con la realizada por Trotta en 2004 citada en el *Principio esperanza* de Bloch. En comparación, la traducción realizada de *La Ideología alemana* por Akal en 2014 queda algo diferente en la selección de varias de las palabras con profundo significado: << *El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social.* >>.

⁶⁸¹ Bloch, *op. cit.*, p. 338.

el humanismo se borran todas disputas en torno a los hombres: ¿para qué comunistas, para qué socialistas? Todos somos hombres”⁶⁸²), pues, el “liberado” en el impulso utópico que mueve el mundo modificado soñado por Marx no es *el hombre*, sino el explotado: *el oprimido es el que restituye su esencia y así es como pasará a llevar una vida verdaderamente humana*. La condición final es en sí revolucionaria porque distinguió que la senda hacia el comunismo y el socialismo no era atravesar la metafísica ni la política, puesto que pensar de ese modo convencional (o en otras palabras, analizar “como siempre”) implicaría reconocer que la política y la filosofía resultan ser esferas propias, autónomas de la Estructura que lo cruza todo, que es el proceso de producción económica que definimos como capitalismo. Es por esta razón que para Marx no tendría sentido la construcción de la frase “la tierra pertenece” sino que, como apuntó Bloch, al encadenarse la tesis 10 con la 11, se habrá realizado la profecía en la tierra: aquella en la que el hombre socializado deja de poseer, puesto que “*aliado con una naturaleza en mediación con él*”, es, como hombre, la “*reconstrucción del mundo en patria*”⁶⁸³.

La esperanza de Bloch se centrifuga positivamente con la inercia de otras dos instancias: el arquetipo del bien supremo y el *carpe diem* que debe germinar en la esencia imaginada de todo sueño de utopía. En cuanto al primero, hay que rastarlo por efecto del “asombro” y anteriormente por causa de la “angustia”. La secuencia es la siguiente: la angustia surge en la mente del individuo como homología sintomática de la melancolía⁶⁸⁴ (en

⁶⁸² Marx aplicó esa crítica a la obra *Filosofía de la acción* de Moses Hess (representante del hegelianismo de izquierda en la Alemania en la primera mitad del siglo XIX). Véase Marx y Engels, *op. cit.*, p. 417.

⁶⁸³ Bloch, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁸⁴ Bloch cita la *Melancolía I* de Dürero. Pero para entender ese acoplamiento de significado en el impulso utópico resulta necesario indagar en la transformación del propio concepto de melancolía y del mito de Saturno que tiene lugar durante el Renacimiento italiano. En aquel momento, la élite de los humanistas se volvió hacia Saturno para crear una unidad de opuestos en la noción del estado melancólico, generando la posibilidad de que un hombre pudiera ser al mismo tiempo un “dios” y una “bestia”, así, en la lucha entre estas dos simas, el melancólico se bate en un equilibrio extremadamente peligroso, ya que solo si sale vencedor cristaliza el genio en él. Por tanto, la situación del humanista melancólico era la de tener una conciencia de libertad pero trufada en su realización material por la amenaza de la tragedia inminente. El

la que cobra presencia el presagio siniestro de que los hombres saben que ser feliz es peligroso, de manera que el pronóstico del oráculo se siente como un objeto real), desencadenando la sensación de la insoportabilidad del ser ante la expectativa de caer en el abismo sin fondo o de ser sofocado por la nada. Este tipo de angustia es el reflejo del asombro negativo (que surge ante imágenes de lo indeterminado y lo inconstruible, y, por extensión, del horror radical). Su opuesto es el asombro positivo que se convierte en un atractor del sosiego, que una vez que se capta es saturado en imágenes que conmueven por la intensidad energizante del existir que logran expresar⁶⁸⁵. Este asombro positivo es la superestructura arquetípica de la utopía, luego: el asombro utópico = asombro feliz = bien supremo. Poseerlo como tal es solucionar el conflicto o la problemática de la vocación utópica y del contexto material en el que prende, así es que: realizar el bien supremo = suprimir el asombro negativo = soñar con una vida mejor.

genio saturnino demandada “*emanciparse en su vida y obras de los criterios de la moralidad normal y de las reglas comunes del arte*”. El melancólico era el reducto de la destrucción así como el manantial del “*intellectualis deus*”. Sin lugar a dudas fue Marsilio Ficino (traductor de Platón y Plotino, médico prestigioso y seguidor acérrimo de Dante) desde finales del siglo XV y principios del siglo XVI, quien termina de fijar el canon en su *Libri de vita triplici*: << *Es la bilis negra lo que obliga al pensamiento a penetrar y explorar el centro de los objetos, porque la propia bilis negra tiene afinidad con el centro de la tierra. De la misma manera eleva el pensamiento a la comprensión de lo más alto, porque corresponde al más alto de los planetas.* >>. Marsilio Ficino. *Three Books on Life*. Arizona State University Press, Arizona, 1998, (I) pp. 106 y ss. En suma: (i) La melancolía coincide en los hombres intelectualmente sobresalientes cuando en ellos está presente el “furor divino” de Platón. (ii) Aquellos que se entregan a la especulación serán los más tendentes a sufrir en profundidad la melancolía. (iii) El melancólico posee la capacidad de entrelazar el mundo terrenal con el mundo celestial, lo que tiene lugar por un intercambio de fuerzas (en línea con Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola, Ficino concibe que el hombre se haya compuesto de “corpus” y “anima”, y ambos son ligados por el “medium”: el fluido sanguíneo que unificaba ambas; la enfermedad del melancólico surgiría cuando esa unificación no se produce por la excitación exagerada del *anima* y el bloqueo del *corpus*. Incluso cuando el melancólico logra unificar ambos elementos siempre estará latente su condena a la influencia del astro; que es descrito como su destino trágico e incurable). Véase la obra de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Sarl. *Saturno y la melancolía*. Alianza Forma, Madrid, 2004, pp. 250-254. Por supuesto que el vasallo del feudalismo, en aquel modelo de nuevo orden social, se le consideró privado de la posibilidad de llegar a la condición de “genio” puesto que solo un hombre libre y autosuficiente podría ser tocado por la influencia astral. Este humanismo “burgués” entra en confrontación con el humanismo radical del protestante Thomas Müntzer. Como conclusión final: el utópico por vocación solo puede ser aquel que logra equilibrar gracias al *médium* el ensoñamiento de su *anima* para pasar de la duda de sí a la certidumbre autoafirmativa que en muchas ocasiones le elevarán hasta la *hybris* (véase la nota 600).

⁶⁸⁵ Bloch, *op. cit.*, p. 354.

En cuanto al segundo, el *carpe diem* se aplica al hecho de que el impulso utópico no puede caer en una temporalidad que se eterniza sino que debe concretarse en un objeto y vivirse en el presente de este. Bloch lo resume como el proceso de laborar intrínseco a la utopía, consistente en orientar el proyecto del sueño de una vida mejor hacia el final de su viaje, que necesariamente es un presente para sí. Por consiguiente, aunque la utopía es un *viaje del mundo- en-camino para ser modificado*, resulta que simultáneamente no puede caer en un círculo eterno ni en el bucle de, en vez de experimentar lo que el hombre quiere, tan solo poseer la no-experiencia de lo que quiere. Luego el viaje no puede caer en el quietismo, en lo contemplativo ni en el reposo. El placer del sosiego anhelado debe ser la motivación no ya de mantenerse en el movimiento proyectado por el impulso utópico, sino en acortar la distancia para que el sujeto y el objeto de ese impulso coincidan en un punto concreto, donde se encuentren al fin⁶⁸⁶.

Llegados hasta aquí ya podemos entender con más perspectiva cuáles son las dos precondiciones que deben coincidir en un momento específico para que la negación del mundo, tal y como está dado, y la creación utópica sean producidas: (i) La vocación (como el sujeto). (ii) Las condiciones materiales (como el objeto del sujeto). Empezando por la “vocación”, esta surgirá porque se satura en el sujeto la identificación de una certidumbre para resolver una situación, de manera que se sintetiza una cura integral (por lo general, coincide que el inventor cree que su modelo en general será admitido universalmente puesto que coincide con la verdad⁶⁸⁷). En cuanto al segundo, debe quedar claro que la situación social es la que debe admitir la solución vocacional, “o al menos su posibilidad”, esto quiere decir que tiene que establecerse una concordancia en el proceso de negación entre la vocación, como certidumbre de tener una solución –descrito como el qué hacer-, y la realidad social tal y como es percibida individualmente –el cómo hacerlo-. Por supuesto que en el tránsito entre el concepto y el trabajo material o operativo que acontece en el curso histórico de realizarlo (por ejemplo, entre el concepto de querer eliminar el desempleo y las transformaciones estructuradas que se implementarían para lograrlo) es donde surgen los errores, desencuentros, deformaciones y versiones del proyecto inicial, los cuales se van sucediendo como una misteriosa interrelación entre lo ideológico y lo estético, lo metafórico y lo

⁶⁸⁶ << Estos momentos se dan en toda labor revolucionaria, en la realización del proletariado como superación de la filosofía y en la superación del proletariado como realización de la filosofía. >>. Ibídem, p. 368.

⁶⁸⁷ Jameson, op. cit., p. 27.

económico⁶⁸⁸. Por consiguiente, todos estos elementos fruto de su mezcla, van provocando un movimiento dialéctico entre lo inconstruible y lo no-armónico, y entre el sufrimiento y la saturación del ansia por vivir mejor. De este marco de premisas y reflexiones se puede extraer una teoría fundamental: la totalidad social quedará como irrepresentable cuando se demuestre que está siendo percibida y expresada como un caos: donde todo sería una confusión desesperante, ya que las causas que estarían produciendo el mundo de esa manera resultarían indiscernibles (miopía ante la hipercoherencia). Por el contrario, cuando la totalidad social puede ser parcialmente representada dentro de las características históricas que están presentes en una sociedad o en el mundo, necesariamente habrá sido posible antes una interpretación causal con base dialéctica, estableciendo un diálogo en el que se habrán planteado preguntas y recabado respuestas: habría sucedido que la complejidad formal se habrá aclarado como si se estuviera aplicando una polarización para quitar todos los reflejos aberrantes que ahogan el objeto del que se medita y del que fluye el impulso utópico.

El capitalismo lo que aporta al impulso utópico es la debilitación del proceso de imaginación focalizado en las fuentes del pasado (por ejemplo, las relacionadas con una existencia más sencilla o pastoral). El capitalismo, de alguna manera, “borra los recuerdos” de ese momento gratificante que no está exento de una melancolía difusa, abocando a que el trabajo de la ilusión en la transformación de lo dado tenga que crecer dentro una jaula de actuación imaginativa sumamente compleja de aprehender a controlar. Como identifica Jameson, en Moro o en Platón la solución que pergeñaron estaba relacionada con la implantación de un modelo de producción de carácter simplificador en el que la idea central, como nueva técnica organizativa, recaía en la abolición del dinero, una premisa que hoy por hoy como fundamento de la sistematización del programa utópico “*provocaría más problemas de los que resuelve*”, moviendo la inercia de la vocación utópica hacia “*invenciones ingeniosas pero socialdemócratas como la Tasa Tobin*”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸ Jameson acota los componentes básicos que aporta el momento histórico en la siguiente lista: <<Leyes, trabajo, matrimonio, organización industrial e institucional, comercio e intercambio, incluso materias primas subjetivas tales como las formaciones caracterológicas, los hábitos de la práctica, los talentos las actitudes de los sexos. Todos se convierten, en un punto u otro de la historia de las utopías, en grano de molino utópico y sustancias a partir de las cuales modelar la construcción utópica. >>. Ibidem, p. 29.

⁶⁸⁹ Ibidem, p. 76.

3. El discurso utópico de la ciencia-ficción. El viaje interestelar y la longevidad expandida como límites en lo posmoderno

La utopía es a la ciencia ficción como un subgénero temático a nivel de representación, pero al mismo tiempo es un subconjunto socioeconómico⁶⁹⁰ dado el resultado de ventas que obtiene con las audiencias a las que se dirige, los puestos de trabajo que estructura y el desarrollo ideológico que sus formas colocan en la superestructura. Sean o no legítimas, coherentes y cercanas a una cierta eticidad, lo cierto es que las pretensiones científicas de los textos cinematográficos o literarios de este género logran hilar una fuerza epistemológica (o efecto de “gravedad”) que los coloca en una dimensión distinta a lo que quedaría en el denominado como género de “fantasía”. Jameson no tiene dudas en la necesidad primera de distinguir las funciones y elementos constructores de la fantasía y la ciencia ficción para entender por qué la primera ha superado con creces a la segunda en difusión y popularidad dentro del orden capitalista de circulación y consumo de mercancías.

Para empezar con el género de la ciencia ficción, debe quedar claro que su evolución cultural durante el siglo XX ha encadenado un código en el que predomina una oposición de geometría variable entre, en un extremo, un idealismo socialdemócrata en el que acontece una sobreestimación de la razón, la convicción en que la verdad debe ser el principal instrumento de liberación y de certidumbre gracias al progreso de la tecnología como un recurso democratizado versus, en el otro lado, una sobrestimación del dominio que hace la ideología sobre el tipo de uso que se le concede al progreso tecnológico, de la influencia del impulso inconsciente e irracional sobre la toma de decisiones, y de la pulsión de muerte mediante el uso irrevocable de la violencia para imponer un modelo de sociedad y un proceso de producción económica. Por supuesto que ambas exageraciones o polos funcionan a costa de debilitar al contrario, dando lugar, cada una a su manera particular, a un idealismo que reacciona al ser enfrentado permanentemente a la amenaza distópica o a una perturbación destructiva. Para Jameson, uno de los trabajos por hacer es recuperar las figuras de análisis de la ideología desde el método marxista y de la represión del inconsciente desde el método de

⁶⁹⁰ Ibídem, p. 389.

Freud (por lo tanto, muy en la línea de Adorno), para con ellas poder retirar las máscaras a ese tipo de narraciones y así destripar el origen simbólico de las significaciones que predicán⁶⁹¹.

En resumen, predomina por un lado el tema de la *inmortalidad* o de la *longevidad expandida* en el plano de la angustia existencial, y, desde el ángulo político, la problemática del tema de la *corporación multinacional* (generalmente transfigurada en el personaje arquetípico del millonario visionario y científico) y sus ramificaciones para dominar el programa social y económico del mundo, atendiendo a todas las manifestaciones posibles sobre el modo que tiene aquella de infiltrarse en la vida cotidiana y de estratificar las clases sociales. Todos estos temas se unifican, atendiendo al prisma de Darko Suvin, con el “extrañamiento cognitivo”⁶⁹² una alegoría del *medium* para conjugar la razón científica con la

⁶⁹¹ Ibídem, p. 396.

⁶⁹² La idea que Darko Suvin define como *extrañamiento cognitivo* (o “distanciamiento”, de reminiscencias claramente desprendidas del formalismo ruso) puede resumirse como el escándalo que activa la percepción de los hechos de la realidad cotidianos y que quedan metamorfoseados como hechos extraordinarios. Para Suvin, esto tiene el efecto significativo de separación de aquellos que son nuestros supuestos habituales acerca de la realidad (una versión del “*Verfremdung*” de Bertold Brecht, pues, cosas familiares alteradas en su identidad como si fueran objetos nuevos y desconocidos sin atender del todo a la lógica). Por lo tanto, el distanciamiento brechtiano o la falta de familiaridad de los mundos de ficción como reflejos de la ciencia, provoca que los supuestos sobre la realidad que tiene el sujeto deban ser puestos en duda y así que sea vea obligado a interrogarlos, poniéndolos a prueba. Como marxista, Suvin reconoce en la ciencia ficción una corriente de la *literatura de la revuelta*, es decir, una corriente que expresa las aspiraciones de las masas y que, en consecuencia, mayoritariamente ha sido suprimida, abandonada, y finalmente sustituida por otra corriente conectada con la exaltación de la utopía liberal o aristocrática. Para Suvin, gran admirador de Lukács, la novela de ciencia ficción representa el “*refugio utópico perdido*”. Véase Darko Suvin. “*Can People Be (Re)Presented in Fiction?: Toward a Theory of Narrative Agents and a Materialist Critique beyond Technology or Reductionism*”. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. University of Illinois Press, Chicago, 1988, p. 680. Véase también Jameson, *op. cit.*, p. 86. Por consiguiente, la estilización utópica de este tipo de textos crea distancias con respecto al mundo dado, pero tanto si esa distancia “*está orientada hacia el porvenir o hacia el pasado, que marque una ascensión o un descenso con relación a la vida, no crea jamás una realidad nueva sino siempre un simple reflejo subjetivo de lo que está ya ahí*”. Esta premisa de Lukács expone que el autor, como soñador “utópico”, lo que pretende es aprehender integralmente la vida de su época. Ya que al hacerlo se sumerge en la problemática y desde ese lugar podrá ascender con un proyecto solucionador. Precisamente, Lukács, en el prólogo de su *Teoría de la novela*, presenta su propio impulso utópico, afirmando su oposición al “carácter bárbaro del capitalismo” y negar simpatía alguna por el hecho de que cierto tipo de miseria o de pobreza sean saludables para la supervivencia social (criticando a Thomas Mann), el fin de toda su teoría descansa en un utopismo “*altamente ingenuo*” e “*infundado*”, según el cual: << (...) *la destrucción del capitalismo, y de la ruina identificada con esa destrucción de las categorías económicas y sociales privadas de vida y enemigas de la vida, podría salir una vida natural, digna de ser vivida por el hombre.* >>.

poesía⁶⁹³. A continuación, se realizará un metacomentario recogiendo ejemplos recientes de cómo se articulan estos temas como *ideologemas*. Pero antes de pasar a ellos, vamos a describir las características del otro orden en el que trabaja la fantasía y como tiende a fagocitar la ciencia ficción mediante un proceso de simplificación y repetición.

En el género de fantasía conviven tanto la serie de Tolkien como la de J. K. Rowling, así como la de George R. R. Martin y la de George Lucas. En todas ellas aparece la conciencia del autor tejiendo un gran hilo rojo con la Edad Media, a partir del cual se levanta, como puntal del diseño arquitectónico, el dualismo o binarismo ético del bien y el mal, de la felicidad y el sacrificio, y de religión frente a la razón. Todos ellos se convierten en principios estructuradores del reflejo del mundo que representan, de tal modo que los problemas dialécticos de la unidad de contrarios, la negación de la negación y la superación de la contradicciones entre los elementos son ocultadas o si no solucionadas por la intervención de la magia o del poder sobrenatural. Jameson llama la atención no sin preocupación sobre la persistencia de la ética captada como si fueran los jirones de la regresividad señalada por Nietzsche:

Él mismo intentó golpear en el corazón del cristianismo demostrando la agresividad inherente a su imperativo de la caridad: el hacer el bien a otros no solo garantiza la gratitud de estos y por lo tanto mi poder sobre ellos sino que,

Georg Lukács. *Teoría de la novela*. Edhasa, Barcelona, 1971, pp. 22-23 y pp. 50-51. El mensaje que codifica es compartido por la tradición marxista y por Jameson: más allá del género de lo utópico como categoría “nueva” de obras de arte o como texto que logra una cima reconocida dentro de la categoría, el anhelo del creador es crear un mundo nuevo.

⁶⁹³ Aquí rezuma una apelación a la diferencia que hizo Aristóteles entre prosa y poesía. Es decir, entre insistir en lo que aporta verosimilitud por ser la “historia” tal y como ocurrió, y lo poético como una forma probable o meramente creíble de cómo pudieron acontecer los sucesos reales: << (...) *la función del poeta no es narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, y lo posible, conforme a lo verosímil y lo necesario. Pues el historiador y el poeta no difieren por contar las cosas en verso o en prosa (pues es posible versificar las obras de Heródoto, y no sería menos historia en verso o sin él). La diferencia estriba en que uno narra lo que ha sucedido, y otro lo que podría suceder. De ahí que la poesía sea más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía narra más bien lo general (o “universal”), mientras que la historia, lo particular.*>>. Aristóteles. *Poética*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 14.

*en la visión histórica más amplia de Nietzsche, el amor vecinal desarma a los fuertes e inaugura la nueva religión de los débiles.*⁶⁹⁴

⁶⁹⁴ Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (Parte I, Sección 8 y 10) explicó con el término “resentimiento” (“ressentiment”) como el núcleo energético del amor cristiano (en este caso concebido como la “flor más delicada” del resentimiento) era un impulso enmascarado de venganza: << *Y este es el acontecimiento: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —del odio más profundo y sublime, a saber, de un odio que crea ideales y re-crea valores, de un odio como nunca ha habido otro igual en este mundo—, creció algo igual de incomparable, un nuevo amor, el amor más profundo y sublime de todos los tipos de amor: y ¿de qué otro tronco hubiera podido crecer?... Ahora bien, ¡que nadie piense que ese amor ha crecido acaso como la directa negación de aquella sed de venganza, como lo opuesto al odio judío! ¡No, muy al contrario! Este amor creció de ese odio, como la copa del árbol, como una copa triunfante, que crece y se despliega en la más pura claridad y plenitud solar y que en el reino de la luz y de la altura va en pos de los fines del odio, de la victoria, del botín, de la seducción, con el mismo ímpetu con el que las raíces del odio se hunden cada vez más a fondo, cada vez con mayor avidez en todo lo que tenía profundidad y era malvado. Este Jesús de Nazaret, que es el Evangelio del amor hecho persona, este “Redentor” que trae a los pobres, a los enfermos, a los pecadores la bienaventuranza y la victoria, ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante y más irresistible, la seducción y el rodea hacia precisamente aquellos valores y renovaciones del ideal judío? (...) La rebelión de los esclavos en la moral empieza cuando el resentimiento se torna el mismo creador y da a luz valores: el resentimiento de los seres a los que les está negada la auténtica reacción, la de las obras, y que solamente pueden compensar ese déficit con una venganza imaginaria. Mientras que toda la moral noble crece de un triunfante decirse “sí” a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano “no” a todo “fuera”, a todo lo “distinto”, a todo “no yo”: y este “no” es su obra creadora. Precisamente esta inversión de la mirada que pone valores - esta dirección necesaria hacia afuera en vez de hacia sí mismo- forma parte del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos siempre necesita primero un mundo contrario y exterior; para actuar de algún modo necesita, fisiológicamente hablando, estímulos externos: su acción es, desde el fondo, reacción. >>. Claramente, la “venganza” queda calificada como el nacimiento del resentimiento, que se convierte en el deseo de destrucción del Otro, fruto de un proceso valorativo o de comparación con los Otros. Siguiendo la investigación de Max Scheler (cuya psicología fue evaluada por Bloch como reaccionaria): << *El origen del resentimiento se conecta con una tendencia a hacer comparaciones entre los demás y uno mismo. Cada uno de nosotros compara continuamente su propio valor con el de los demás. Si elijo un modelo de héroe, estoy de alguna manera atado a tal comparación. Todos los celos, toda ambición, e incluso un ideal como la “imitación de Cristo” está lleno de este tipo de comparaciones. No podemos estar de acuerdo con Georg Simmel cuando dice que el noble se niega a compararse con nadie. Un hombre que se niega a cualquier comparación no es que sea noble, sino una rareza en el sentido de Goethe, un bufón o tal vez un snob (...) El hombre común sólo puede experimentar su valor y el de otro si se refiere a los dos, y percibe claramente sólo aquellas cualidades que constituyen posibles diferencias. El noble experimenta valor antes de cualquier comparación, el hombre común lo experimenta “en” y “a través” de una comparación. En este último caso, la relación es la condición previa para aprehender cualquier valor. Cada valor es una cosa relativa, “mayor” o “menor”, “más” o “menos” de la suya propia. Llega a los juicios de valor mediante la comparación de sí mismo con los demás y de los demás con sí mismo. >>. Max Scheler. *Ressentiment*. Marquette University Press, Milwaukee, 1994, p. 10. Queda claro**

Lo nítidamente infantil y que supone una amenaza para lo utópico o, en la otra dirección antagónica, un impulso para el fortalecimiento del antiutopismo, se desgrana en dos manifestaciones: (i) Creación de un tipo de visión del mundo donde prevalece siempre una oposición entre héroes y villanos (escondiéndose ahí el mito de narciso⁶⁹⁵ como centro). (ii). La relación entre el sueño utópico y el objeto de la realidad se distorsiona por una tensión, sin duda tomentosa, entre el *deseo de llegar a ser* y la *impotencia de no poder serlo*, lo que deriva en una exageración de los valores negativos de todo lo que no forma parte de la identidad del sujeto que se compara con la identidad de héroe, siempre con vistas a diferenciarse del villano. Por consiguiente, lo que se pone en duda es el “para qué” se usa el poder pero no el propio concepto de “poder”, que es legitimado como un fenómeno social necesario (discutido en la oposición entre concentrado y descentrado; caso de *El señor de los anillos*, *Harry Potter*, *Star Wars*, etcétera). Y del mismo modo se representa la falsificación ideológica de que el débil anhela la igualdad regresiva o primitiva para todo el conjunto de la sociedad ante su incapacidad para activar su empatía y solidaridad con respecto a la clase de los nobles explotadores. Esta mentalidad vendría a ser la misma que considera que el campesino no se comparaba con los señores en la Edad Media porque no anhelaba ocupar su sitio, sino que tan solo se comparaba con aquellos campesinos que eran más ricos que él⁶⁹⁶, lo que equivale a negar la vocación utópica a todos aquellos que no eran hombres libres no pobres, por un lado, y la aceptación de que solo el “genio” (localizado en la élite cultural y la aristocracia) puede acceder a conocer una vocación utópica. En cierto modo, aquí estaría perfectamente resumida

entonces que el *ideologema* del resentimiento aplicado a los textos del género de fantasía y al mensaje utopista recae en garantizar la centralidad del yo a costa de marginalizar al Otro en el emplazamiento del mal, en línea con la crítica de Sartre (véase nota 666) es evidente que no se integra el efecto del capitalismo en la crítica de Nietzsche, por ejemplo, en el mecanismo de la reificación del sujeto explotado, condenado hacia una conducta de competición con el resto de miembros de la sociedad. Pero lo más discutible o problemático a este respecto, y que veremos en el siguiente epígrafe, tiene que ver con el modo en el que tiene lugar el proceso para desublimar el resentimiento mediante la devaluación de las características de los otros (bien porque son ocultas bien porque son falsificadas), suprimiendo el lazo de grupo en base a la solidaridad tal y como la expresan Bloch.

⁶⁹⁵ Lo que << (...) reconfirma la perspectiva narcisista del yo sobre otras personas y realidades. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 81. Pero el mito de Narciso como persona embrujada por Némesis para ser prisionero del amor a sí mismo como sujeto y objeto, perfectamente puede evolucionar desde su estado contemplativo a su reflejo devuelto para sí, al estado contemplativo de revelación en sí y fuera de sí, en donde: << La meta no es ver, sino caer en la cuenta de que uno es, esa esencia; entonces, el hombre es tan libre de vagar por el mundo como lo es su esencia. La esencia del hombre y la esencia del mundo son una sola. De aquí que la separación y el aislamiento ya no sean necesarios. >>. Campbell, *op. cit.*, p. 340.

⁶⁹⁶ Scheler, *op. cit.*, p. 12.

la visión que tuvo Lutero sobre el campesinado, es decir, él propagó “*el ideal de pobreza evangélico como medio para castrar a los campesinos y hacerles amar el lugar de la afrenta, para levantar un edificio de miseria, nulidad y compunción humanas con su colofón emancipado al máximo*”. Precisamente fue esta ideología la que negó Thomas Müntzer (véase nota 626): él reclamo al campesino como fuerza creadora de por sí⁶⁹⁷.

Otra de las características del relato fantástico y que resulta un puerto de transvase con el relato de ciencia ficción es el historicismo que comparten ambos como fuente de su estética, es decir, la recreación de mundos imaginarios que alegóricamente se inspiran en “*imperios romanos, fantasmagorías orientalistas, mundos de samuráis, fundaciones corporativas medievales*”⁶⁹⁸, elevadas al nivel de la realidad galáctica o trasladadas a una versión alternativa de la historia del mundo. Por consiguiente, en la fantasía moderna los estilos culturales a priori incompatibles o extraños entre sí se combinan por sorpresa. Así, “*en Tolkien se despliega la nostalgia por la aldea para autorizar una visión siniestra y más propiamente aristocrática de la batalla épica entre el bien y el mal, bastante incongruente*

⁶⁹⁷ << Así pues, de la misma manera que, en su sermón sobre la violencia, había destacado ya con nitidez la bondad verdadera, aquella que no se contamina de la actitud de mera tolerancia con respecto a la injusticia, este asceta revolucionario procede a destruir también la ambigüedad del verdadero dolor cristiano, de la auténtica impasibilidad ante las atrocidades de la cárcel y ante la mera ideología de un fermentado espíritu cristiano; de suerte que resplandezca por fin la gran exoneración político-económica, acompañada de su finalidad y del abastecimiento en cuanto genuina región de Cristo. >>. Ernst Bloch. *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*. La balsa de la medusa, Madrid, 2002, pp. 209-210.

⁶⁹⁸ Lo que sí se puede clarificar es que el historicismo que se practica en el texto de ciencia ficción casi siempre compensa las aporías y disfunciones del presente fijándose en un sistema futuro que ha supuesto una alteración del modelo de producción económica y de organización política. Mientras que en el texto fantástico la propuesta suele ir más ligada a una transformación en el sistema de creencias, la religión y la percepción de ideas y mitos que han dejado de ser irreales para tomar el lugar de lo real. C. S. Lewis lo expresa así en relación a la obra de Tolkien en *El señor de los anillos*: << Pero, ¿por qué -preguntan algunos- ¿por qué si tienes algún comentario que hacer de la vida real de los hombres has de hacerlo hablando de tu propia y fantasmagórica tierra de nunca jamás? Porque, respondo, una de las cosas más importantes que quiere decir el autor es que la vida real de los hombres tiene una cualidad mítica y heroica, un principio que puede observarse en su propia creación de personajes. Lo que en una novela realista se haría a través del “dibujo de personajes”, se consigue aquí con sencillez haciendo que el personaje en cuestión sea hobbit, elfo o enano. Los seres imaginarios tienen su interior en su exterior: son almas visibles. Y en cuanto al hombre como un todo, al hombre enfrentado al universo, ¿lo hemos visto en alguna parte hasta que lo vemos como el héroe de un cuento de hadas? >>. C. S. Lewis. *De este y otros mundos. Ensayos sobre literatura fantástica*. Alba Editorial, Barcelona, 2004, p. 136.

*con la estética del cuento de hadas campesino*⁶⁹⁹. De lo que se deducen las siguientes dos conclusiones de aplicación al texto de fantasía: (i) Se produce un desplazamiento de la política a la ética, y además con una lógica generalmente ahistórica de lo que es la vida social y económica⁷⁰⁰. (ii) La ideología religiosa queda expresada como una trasgresión de la tradición religiosa, permitiendo practicar lo que está censurado (no es una negación de la religión sino una negación de cómo está establecida), de ahí que la magia y el contacto con el plano espiritual quede enfatizado. En este apartado, la clave es la alegoría, que necesariamente hunde su mecánica en el fondo de lo medieval, aunque, como apunta Jameson, ya estaba presente, en cuanto a su lógica-social, en el pensamiento de las sociedades primitivas tal y como lo descifró Lévi-Strauss⁷⁰¹. Por ende, el complejo sistema alegórico funciona como un proceso en el que los temas individuales son ascendidos al nivel de idea universal (“*de manera que se convierten en clases de sí mismos*”, lo que implica decir, que el totemismo es un sistema formal cuya función es la de garantizar la “*convertibilidad ideal*”⁷⁰² de los diferentes niveles de la realidad social), de modo que el lenguaje, en el caso de su utilización para plasmar una realidad de otro mundo o no accesible al entendimiento, adquiere la misión de articular lo inexpressable. Ciertamente, la alegoría y el contenido teológico han

⁶⁹⁹ Jameson, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁰⁰ Siguiendo el comentario de Lewis a propósito de Tolkien: << (...) *el propio texto nos enseña que Sauron es eterno, que la guerra del Anillo es solo una de las miles que habremos de librar contra él. En cada una de ellas haremos bien en temer su victoria definitiva, tras la cual no habrá más cantos (...)* Si insistimos en preguntar por la moraleja del relato, esa es su moraleja. Una llamada de atención frente a un optimismo simplón y un pesimismo lleno de lamentos, un recordatorio de la dura pero no desesperada conciencia de los inalterables peligros y dificultades que ha de atravesar el hombre, de esa conciencia con la cual ha vivido todas las edades heroicas. >>. Lewis, *op. cit.*, p. 135. Lo que no critica Lewis es que, bajo tal razonamiento reductor, el plano político representado queda restringido a un binarismo esencialmente ético cuyo desafío mayor queda figurado en la consciencia individual, es decir, el sujeto es el portador del peligro para la comunidad, pues transporta la amenaza latente de que finalmente pueda triunfar el mal, que reside en la propia esencia del ser humano, ahí radica la interpretación antiestructuralista y exageradamente moralista.

⁷⁰¹ << (...) *las lógicas práctico-teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las sociedades llamadas primitivas están movidas por la exigencia de las separaciones diferenciales (...)* el principio lógico es el de poder oponer siempre términos, que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como si fueran distintos. Cómo oponer es, por relación a esta exigencia primera, una cuestión importante, pero cuya consideración viene después. Dicho de otra manera, los sistemas de denominación y clasificación, comúnmente llamados totémicos, sacan su valor operatorio de su carácter formal: son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes. >>. Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997, pp. 115-116

⁷⁰² *Ibidem*.

estado estrechamente relacionados hasta el punto de que el sentido de necesidad de lo alegórico radica en la capacidad de resistencia que ofrece para contener y soportar la irrepresentabilidad extrema de la divinidad mediante el estiramiento y transfiguración del lenguaje⁷⁰³. Pero esta estrategia es la que se ha resentido (por desuso) en la fantasía moderna que tanto éxito cosecha en el régimen posmoderno del consumo masivo de mercancías, de ahí que la efervescencia del impulso utópico haya quedado en nuestro presente sofocado o rebajado en su alcance y morfología a la hora de expresar verdades ocultas⁷⁰⁴.

Comenzamos aquí el comentario de algunos textos cinematográficos insertados en la dimensión de la ciencia ficción, con sus respectivas filtraciones asimétricas con latitudes

⁷⁰³ Dante ilustra la estrategia de su sistema alegórico del siguiente modo: << (...) los escritos se pueden entender y se deben exponer principalmente en cuatro sentidos. Llámase el primero literal, y éste es aquel que no avanza más allá de la letra de las palabras convencionales, tal y como sucede en las fábulas de los poetas. El segundo se llama alegórico, y éste es el que se esconde en una verdad oculta bajo un bello engaño. Como cuando dice Ovidio que Orfeo con su cítara amansaba a las fieras y llevaba tras de sí los árboles y las piedras, lo cual quiere significar que el hombre sabio amansaría con el instrumento de su voz y humillaría los corazones crueles y moverá de acuerdo con su voluntad a los que carecen de la vida de la ciencia y del arte, pues los que no tienen vida racional alguna son casi como piedras (...) En realidad, los teólogos utilizan este sentido de modo distinto a los poetas; pero como mi intención es aquí el estilo poético, entiendo el sentido alegórico según el uso normal de los poetas. >>. Dante. *Convivio*, libro II, cap. I, secciones 1-4.

⁷⁰⁴ Jameson cierra su crítica del siguiente modo: << Es precisamente esta dimensión alegórica la que falta en la fantasía moderna cuyo imaginario medieval parece organizarse principalmente en torno a la omnipresencia de la magia, en sí incluida en las búsqueda del poder de los grandes magos en su reproducción de la lucha cósmica entre el bien y el mal (...) >>. Jameson, op. cit., p. 86. Pero lo que infiere Jameson no es sino la violación de la regla que Dante anticipó con suma claridad: << Dios, la eternidad y la materia prima [...] se ven con toda certeza y su existencia es creída con toda fe, y, sin embargo, nosotros no podemos entender lo que son, [ni nadie], sino que solo se puede llegar a su conocimiento por vía negativa y no de otra manera. En realidad, puede alguno dudar mucho sobre cómo puede conciliarse que la sabiduría haga al hombre bienaventurado no pudiendo mostrarle ciertas cosas con toda perfección, pues es natural en el hombre el deseo de saber, y sin satisfacer este deseo no puede lograr la felicidad. A lo cual se puede contestar claramente que en toda cosa el deseo natural está medido según la posibilidad del sujeto que desea; de otra manera, iría contra sí mismo lo cual es imposible, y la naturaleza lo hubiera hecho en vano, lo cual es también imposible. Sería contrario a sí mismo, porque al desear su perfección desearía su propia imperfección, porque desearía siempre desear y no cumplir jamás su deseo. >>. Dante. *Convivio*, libro III, secciones 6-10. Queda claro recuperando el sentido de la crítica de Jameson que el deseo irrefrenable del hombre en el capitalismo contemporáneo ha suscitado el abandono del misterio teológico y del lenguaje como mediación, sustituidos por la producción en serie de imágenes reutilizadas de épocas pasadas pero desprovistas del misticismo que ya solo funciona como dualidad moral para cerrar el significado de lo real.

propias del territorio del relato fantástico o de terror. Empezando con *Interstellar* (2014), dirigida por Christopher Nolan y codiseñada en aspectos de producción visual y narración por el físico Kip S. Thorne, un experto en aplicar las ecuaciones de Einstein para calcular el comportamiento de agujeros negros y agujeros de gusano. La utopía del filme comienza desplegando sus dos niveles de actuación. En el primer nivel de la acción se presenta la angustia negativa y el fallo o caída de la humanidad representadas por las condiciones materiales que rodean el momento históricamente indeterminado que es representado (aparentemente parece un futuro cercano, integrado en el siglo XXI). Esas condiciones presentan un mundo con superpoblación que padece el agotamiento de fuentes energéticas y la escasez alarmante de alimentos, lo que ha precipitado que hubiera un colapso a escala mundial de los Estados y de todos los sistemas institucionales (diez años antes del comienzo de la diégesis), hasta el punto de describir que fueron utilizadas bombas atómicas para diezmar a poblaciones enteras. El nuevo “gobierno” civil organiza la sociedad de supervivientes con criterios de planificación económica y social, en la que el ejército ya ha dejado de existir como tal (la seguridad, como en la fantasía de Robert Nozick, parece haberse deslizado al uso privado de la inteligencia artificial), y todos los recursos se destinan a la propia conservación de la especie, asentada en pequeñas comunidades de agricultores (este momento recuerda cuando los hombres libres en el declive del Impero de Roma tuvieron que transformarse en campesinos para alimentarse ante la insostenibilidad económica de una estructura alimentada solo con el trabajo de los esclavos). Precisamente, el repliegue de esa crisis histórica que lleva a que la sociedad que se observa haya tenido que quedar dividida entre dos extremos o clases de trabajadores (ingenieros y sembradores) no ha frenado el agotamiento de la tierra (ya solo pueden cultivar maíz) sino que ha traído la aceleración de su destrucción, lo que produce gigantescas tormentas de polvo que oscurecen el cielo y propagan graves enfermedades pulmonares. Este mundo posapocalíptico (en el que la tecnología ha quedado marginada y estigmatizada como una de las causas del desastre vivido) funciona como un historicismo de la crisis ecológica que sufrieron los estados de las grandes llanuras en la década de los años 1930 en EEUU conocida como Dust Bowl⁷⁰⁵ (y que todavía hoy son

⁷⁰⁵ Básicamente, los granjeros habían arado las praderas autóctonas con la introducción de maquinaria pesada y de otras técnicas con el fin de aumentar su capacidad productiva, pero una fuerte sequía hizo que las cosechas se echaran a perder, el suelo quedó desprotegido y desnudo, formándose las nubes de polvo por efecto de los fuertes vientos. Bien es cierto que las imágenes documentales de aquel desastre que arrasó con más de 400.000 kilómetros cuadrados son mucho más sorprendentes y aterradoras que las que se reconstruyen en *Interstellar*, en un intento de mostrar (tramposamente para que la trama pueda funcionar como

frecuentes en Kansas, Oklahoma y especialmente en Texas, pues sirve para enmarcar la preocupación con el calentamiento global y el miedo a la escasez promovido por intereses mercantilistas y geopolíticas de diferente naturaleza). Por lo tanto, el miedo y la amenaza a todo lo que representa el mito de la Gran Depresión (perfectamente simbolizada en *Las uvas de la ira*, la -en su día- transgresora novela de John Steinbeck, adaptada para la gran pantalla por John Ford) y la reantropomorfización de la naturaleza (que como una entidad histórica de temporalidad eterna se rebela contra la explotación a la que le ha sometido el hombre, al mismo tiempo que le desafía en la representación esférica del agujero de gusano y las oscilaciones gravitatorias⁷⁰⁶) activan el impulso utópico con el que se trabajará en el segundo nivel de la acción. Como conclusión al primer nivel de la acción, el sentimiento subjetivo de imaginar un mundo habitable en otra galaxia lejana se interioriza como un primer salto de fe (lo que tiene su equiparación con el sentimiento del pueblo de esclavos en el Éxodo, esto es, la interiorización de una tierra nueva que no se ha visto, que solo es imaginada, pero tan vivida que se convierte en un objetivo material).

En el segundo nivel, la angustia positiva de Bloch se articula por el ansia de vivir pero asociada al deseo de exploración de lo incompresible y de tocar el árbol de la ciencia del bien y del mal (el deseo de poseer el Nuevo Mundo) que desempeñan en diferente grado los personajes principales emparentados entre sí (en un lado, el astronauta que pilota la nave como si fuera Odiseo, y su hija que se queda en la Tierra y que terminará por resolver el misterio de la singularidad y la perturbación en la gravedad. En el otro lado, la astronauta experta en biología encargada de activar la colonización del nuevo planeta como cultivadora de embriones de seres humanos, y su padre, el físico que diseña todo el viaje desde la NASA). Todos ellos forman parte de una unidad de contrarios en el que se mueve el filme para lograr una respuesta emocional (su principal objetivo como artefacto-mercancía) formada por la oposición entre la razón y lo sobrenatural. Así, pese a que el método analítico es reafirmado como ley universal (y la ciencia queda imbricada por la aplicación de hipótesis calculadas matemáticamente), también se muestra como un procedimiento insuficiente (la impotencia por no poder explicarlo todo) lo que hace que la superación de esta contradicción se haga, en cierto modo, apelando al marco de la dialéctica de raíz teológica, por ejemplo, el curso de la

melodrama sobre el sufrimiento por la separación familiar de un padre y su hija) que la Tierra todavía resultaba ser un lugar con belleza.

⁷⁰⁶ Una oscilación gravitatoria es causada por una singularidad espacio-temporal. Según la ley de la relatividad general, será una región del universo en la que la curvatura del espacio-tiempo se hace infinitamente acusada.

narrativa bien podría ser representada por las tesis del legendario alquimista renacentista Paracelso, justo cuando describió la naturaleza humana como algo “*diferente del resto de la naturaleza animal. Está dotada con artes divinas. En consecuencia, se nos llama justamente dioses e hijos del Ser Supremo, porque la luz de la naturaleza está en nosotros, y esta luz es Dios. Cada oficio tiene dos mitades: por una parte existe el conocimiento que aprendemos de los hombres, por otra, el conocimiento que aprendemos del Espíritu Santo*” razón por la que tiene sentido “*estudiar sin respiro, que el arte podría hacerse perfecto en vosotros*”⁷⁰⁷. Esta dialéctica en el filme se desarrolla a través de un sistema de representaciones que busca pasar de la alegoría religiosa a la revelación científica, para después ir de la alegoría científicista al Milenarismo medieval⁷⁰⁸ (de hecho, la misión de la NASA en el filme se bautiza como Lázaro, insinuando el nivel literal de “primero morir para luego poder resucitar”⁷⁰⁹). Precisamente, en el clímax final el astronauta protagonista llega a ser absorbido por un agujero negro⁷¹⁰ y es ahí donde tiene lugar la superación de la contradicción en un nuevo

⁷⁰⁷ Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 454.

⁷⁰⁸ Paracelso escribió un libro de profecías titulado *Prognosticato* que muestra un futuro edénico del hombre reclinado a sus anchas “*con el sol de la divinidad resplandeciendo sobre él*”. El momento previo a la refundación lo esperaba así: << (...) *cuando el fin del mundo se acerque, todas las cosas nos serán reveladas. Desde la más baja a la más alta, desde la primera a la última: qué es cada cosa y por qué existió y desapareció, a qué causas se debió y cuál era su significado. Y todas las cosas que hay en el mundo serán reveladas y se hará la luz.* >>. Ibidem, p. 296. Y también Noble, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁰⁹ En el evangelio de San Juan (11, 33-44), la narración de la resucitación de Lázaro no deja de ser una síntesis de la narración de *Interstellar*: << *María llegó adonde estaba Jesús y, al verlo, se postró a sus pies y le dijo: “Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto”. Jesús, al verla llorar a ella, y también a los judíos que la acompañaban, conmovido y turbado, preguntó: “¿Dónde lo pusieron?”. Le respondieron: “Ven, Señor, y lo verás”. Y Jesús lloró. Los judíos dijeron: “¿Cómo lo amaba!”. Pero algunos decían: “Este que abrió los ojos del ciego de nacimiento, ¿no podría impedir que Lázaro muriera?”. Jesús, conmoviéndose nuevamente, llegó al sepulcro, que era una cueva con una piedra encima, y le dijo: “Quiten la piedra”. Marta, la hermana del difunto, le respondió: “Señor, huele mal; ya hace cuatro días que está muerto”. Jesús le dijo: “¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios?”. Entonces quitaron la piedra, y Jesús, levantando los ojos al cielo, dijo: “Padre, te doy gracias porque me oíste. Yo sé que siempre me oyes, pero le he dicho por esta gente que me rodea, para que crean que tú me has enviado”. Después de decir esto, gritó con voz fuerte: “¡Lázaro, ven afuera!”. El muerto salió con los pies y las manos atados con vendas, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: “Desátenlo para que pueda caminar”. >>. El viaje hacia el interior del agujero negro (una estrella en implosión que se aísla del resto del universo y que continua implosionando hasta que alcanza densidad infinita y un volumen cero, después de lo cual crea y se funde en una singularidad espacio-temporal) se convierte en la expresión radical de ese “Ven afuera”.*

⁷¹⁰ En primer lugar, para responder a la sugerente e hipotética pregunta sobre qué hay en el interior de un agujero negro, la primera respuesta, brindada por Thorne, sería la siguiente: <<

nivel totalmente místico, ya que en vez de morir, como sería científicamente más que probable, lograr acceder a un artefacto de multiversos (lo que no deja de ser una especulación) donde halla el conocimiento “divino” y además puede transmitirlo por técnicas casi artesanales (como el código Morse) para que el Éxodo en la Tierra puede comenzar (el viaje de la nave nodriza en busca de planetas para colonizar).

Se pasa ahora a otro filme de ciencia-ficción, *Prometheus* (2012), dirigido por Ridley Scott, que recoge un tema de gran interés en la tradición cristiana de la burguesía anglosajona: el deseo de la longevidad expandida o expresado de un modo más común, la aspiración de la inmortalidad en términos terrenales (sobrevivir al abismo de la muerte mental como proceso para rejuvenecer el cuerpo). La trama cinematográfica muestra la utópica expedición de la nave *Prometheus* rumbo al planeta LV-223 donde se espera entrar en contacto con la civilización de los “ingenieros” que concibieron y diseñaron la especie humana⁷¹¹. Sin

*Ninguna señal puede salir nunca de un agujero para darnos la respuesta. Ningún intrépido explorador que pudiera entrar en el agujero para descubrirlo puede regresar y decírnoslo, ni siquiera transmitirnos la respuesta. Sea lo que sea lo que pueda haber en el corazón del agujero, nunca puede salir e influir en nuestro Universo en modo alguno. >>. Pero esta respuesta es la que ha sido puesta a prueba en el filme partiendo de suprimir las ecuaciones de J. Robert Oppenheimer y Hartland Snyder cuando calcularon lo que podía pasar a un astronauta que resbalase hacia un agujero negro (así, por efecto de la gravedad de marea su cuerpo según se acercase al centro del agujero iría sufriendo un estiramiento y aplanamiento progresivo de sus huesos y órganos, como la masa de hacer pasta, hasta que su cuerpo se rompería, y los pedazos se fundirían con la singularidad). Mucho después surgió el concepto de agujero de gusano que sin embargo había sido anticipado por Einstein en su ecuación de campo de 1916, según la cual era remotamente posible entrar por una boca de un agujero negro de baja densidad y salir por el otro lado de la boca aprovechando la curvatura del espacio-tiempo, y así viajar a otras regiones del universo (para sobrevivir y pasar de un lado a otro, sería necesario un cuerpo “exótico”, es decir, un cuerpo revestido de energía negativa que actuase como masa antigravitatoria). En suma, hoy en día, en el plano especulativo (fuera de las demostraciones de las ecuaciones) las siguientes preguntas obtendrían las siguientes respuestas: << ¿Será cualquier cosa que entra en un agujero necesariamente engullida por la singularidad? Así lo creemos, pero no estamos seguros ¿Hay algún camino desde el interior del agujero a otro universo, o a otra parte de nuestro propio Universo? Probablemente no lo hay, pero no estamos seguros (salvo que sea un agujero de gusano) ¿Cuál es el destino de las cosas que caen en la singularidad? Pensemos que las cosas que caen cuando el agujero es bastante joven son destrozadas por la gravedad de marea de una forma violenta y caótica, antes de que la gravedad cuántica se haga importante. Sin embargo las cosas que caen en un agujero negro viejo podrían sobrevivir sin ser destruidas hasta que lleguen a enfrentarse con las leyes de la gravedad cuántica. >>. Kip S. Thorne. *Agujeros negros y tiempo curvo. El escandaloso legado de Einstein*. Crítica. Barcelona, 2011, pp. 436-437*

⁷¹¹ En el prólogo del filme se asiste a una secuencia que bien podría ser una reinterpretación conceptual de la primera parte de la historia primitiva del Génesis. Así, un alienígena con aspecto humanoide situado al borde de unas cataratas cercanas a un glaciar ingiere un líquido

embargo, el fin de todo o el medio que lo hace posible es lograr que el rico magnate y fundador de Waylan Corporation (que es quien sufraga el carísimo viaje), con más de 90 años (y habiendo creado una monstruosa fortuna superior a los 4 trillones de dólares extrayendo uranio de Marte), pueda seguir viviendo e incluso rejuvenecer, una especie de vuelta al Jardín del Edén, justo donde comienza la obra *Vuelta a Matusalén* del fabiano George Bernard Shaw. En la obra de Shaw, como recuerda Jameson, se pasa por cuatro estadios históricos hasta llegar al mundo radicalmente utópico en el 31.920 d. C. momento en el que los seres humanos desde el momento de su nacimiento ya son adultos (brotan de huevos; no hay relaciones sexuales), y apenas cuentan con cuatro años para disfrutar de la etapa infantil e inmediatamente pasar a la etapa de sabiduría de los ancianos, para después deshacerse de los cuerpos y fundirse en la inmortalidad del pensamiento puro. El paso anterior para alcanzar esta supuesta sociedad de seres humanos con longevidad expandida era alcanzar un acuerdo político con la biología evolutiva, es decir, lograr que la vida humana pasara a tener trescientos años⁷¹². Por supuesto en Shaw hay una crítica social evidente ya que los receptores de su mensaje son los más débiles, los pobres:

viscoso (a medio camino entre la bilis negra saturnina y el crudo, como alegoría de lo que fue en esencia este segundo, es decir: el fruto de la transformación de materia orgánica procedente de zooplancton, algas y microorganismos enterrados durante millones de años y sujetos a distintos procesos físicos y químicos). El efecto del líquido desencadena en su organismo un proceso de compulsiones violentas que termina con su descomposición corporal, cayendo por el caudal de agua, momento en el que queda representando como sus células y cadenas de ADN se sedimentan en el flujo orgánico de un modo caótico como si fueran órbitas entrópicas de moléculas moviéndose como si se tratara de un hormiguero (*“Después dijo Dios ‘Pulule en las aguas un hormiguero de seres vivientes y revoloteen las aves por encima de la tierra y cara al firmamento del cielo’*”. Génesis 1, 20-21). En definitiva, se trata de proceso de antropomorfismo entre el creador y su criatura.

⁷¹² En el prefacio de *Vuelta a Matusalén*, Shaw expresa el desánimo generalizado y la pobreza que anda a sus anchas por Europa después de la Primera Guerra Mundial, y relaciona estos temas con la existencia de gobiernos ineptos. Las sociedades primitivas simples eran fácilmente gobernables mientras que las sociedades civilizadas del siglo XX resultan tan complejas que aprender a gobernarlas de manera adecuada no se puede lograr dentro de la vida humana. Considerando una tragedia que las personas con experiencia suficiente para servir al propósito de la transformación social caigan en la senilidad y mueran. La solución utópica de Shaw es mejorar la longevidad: tenemos que aprender a vivir mucho más tiempo (Shaw estaba en sus años sesenta cuando escribió la obra). Este cambio, predijo Shaw, podría ocurrir a través de la evolución creativa (un cambio evolutivo que se produciría debido, primero, a que se quiere y, segundo, porque se necesita, teniendo en cuenta además la influencia del *aliento vital* (*l'élán vital*) de Bergson: este *aliento* es el origen de la función creadora de los mitos en la mente, es lo que despierta realmente la imaginación. Para él, la creación de mitos tiene su origen en la religión, con lo que novela y poesía son productos posteriores que se aprovechan de que la mente humana se ha desarrollado funcionalmente

*Cuando le preguntan qué piensa de la nueva idea de longevidad, la Sra. Lustrig (la doncella de la casa en la época anterior, y en el momento de responder convertida en Ministra del interior de Gran Bretaña con 200 años de vida) responde: EL Libro de Conrad Barnabas. Su esposa me dijo que era más maravilloso que el Libro del Destino de Napoleón (...) Yo era muy ignorante, no me parecía tan imposible a mí como a una mujer educada. Pero lo olvidé todo, me case y, siendo esposa de un pobre, trabajé como una esclava y crie a los hijos, y parecía veinte años mayor de lo que realmente era, hasta que un día, mucho después de que mi marido muriese y de que mis hijos hubiesen salido al mundo a trabajar por su cuenta, en el que me vi que parecía veinte años más joven de lo que realmente era. Enseguida comprendí la verdad.*⁷¹³

Por consiguiente, la longevidad expandida como materialización de un proceso de evolución supraintellectual estaría al alcance de todos los que se eduquen o se entrenen, lo que supone una seria amenaza para la clase aristócrata y burguesa que evidentemente, pese a desear la inmortalidad más que nadie, solo la quiere para sí misma. Recuperando *Prometheus*, la escenificación de la violenta muerte que sufre el rico magnate a manos de su “dios” alienígena termina con un lamento antiutópico y reaccionario, ya que justo en su último aliento de vida dejar ir un: “No hay nada”⁷¹⁴, recibiendo a cambio la fría e irónica contestación del robot fabricado por sus industrias, y que en la trama desempeña la labor de

para crear mitos; dicho de otro modo, la capacidad para crear mitos viene causada por la religión y no al revés.

⁷¹³ George Bernard Shaw. *Vuelta a Matusalén*. Americana, Buenos Aires, 1958, p. 134-135.

⁷¹⁴ Como apunta Campbell, en la historia de los mitos los dioses y diosas deben entenderse como custodios del “elixir del Ser Imperecedero”. Por ello, lo que el héroe busca en sus relaciones con ellos: << no son ellos mismos, por lo tanto, sino su gracia, esto es, la fuerza de su sustancia sustentante. Esta milagrosa energía-sustancia y solo ella es lo Imperecedero (...) Sus guardianes se atreven a entregarla solamente a aquellos que han sido debidamente probados. Pero los dioses pueden ser demasiado severos o demasiado cautelosos, y entonces el héroe tiene que apoderarse de su tesoro con engaños. Este fue el problema de Prometeo. Cuando se comportan en esta forma, hasta los dioses más altos aparecen como ogros malignos que atesoran la vida, y el héroe que los engaña, los mata o los apacigua es honrado como el salvador del mundo. >>. Campbell, *op. cit.*, p. 169. La otra profecía que vuelve a cumplirse en el filme de Scott es el destino del hombre como culpa originaria, es decir, en vez de aceptar su dependencia de Dios y su ser de criatura, absteniéndose de caer en la apetencia de privilegios divinos, vuelve a caer en un pecado de orgullo.

ayudante y médico personal: “*Así es. Que tenga un buen viaje Mr. Wayland*” (el lema de este androide de aspecto y conducta genuinamente humana es una nota autorreferencial al filme *Lawrence de Arabia*, en concreto a una secuencia que tiene lugar justo al inicio en la que el personaje hace el truco de apagar la llama con el dedo sin quemarse ante sus estupefactos compañeros del ejército británico: “*El truco está en no pensar que duele*”, como prueba del distanciamiento del mundo físico causado por el aburrimiento de él).

Jameson recuerda que uno de los momentos más emocionantes de la humanidad fue cuando en la Quinta Dinastía de Egipto⁷¹⁵ “*la vida eterna, hasta entonces privilegio de la élite, se extendió a toda la población egipcia. Si esto es por ahora un fantasma, también lo será para una fantasía científica en la que la representación de una vida larga para unos cuantos no puede sino suscitar la cuestión inevitable de la actitud de los demás ante esta forma suprema de privilegio social*”⁷¹⁶. Lo que quiere decir que en el mundo de la política real cifrado en el capitalismo contemporáneo la idea de longevidad se combate de múltiples maneras para mantener la división de clases sociales profundamente activada, de manera que si en EEUU se ha reproducido la ideología de la libre competencia (“estimulada por la fantasía de que bajo las reglas del juego uno tiene la oportunidad externa de hacerse rico”), ha ocurrido bien lo contrario con la ideología del longevidad, es decir, la fantasía es la de su negación (sirviéndose de mitos económicos falsamente científicos para excluir a las demografías con menos recursos materiales y menores capacidades políticas de organización para reducir sus posibilidades de alargar su esperanza de vida y contar con medios sanitarios suficientes, formación culturalmente crítica e integral y salarios para poder seguir un consumo de alimentos equilibrados). Jameson denuncia cómo un frente variado de intelectuales,

⁷¹⁵ Antes de la Quinta Dinastía, la complicada personalidad del faraón era vital para el bienestar del pueblo y para los procesos cósmicos, la preocupación principal era su renacimiento en el reino de su padre celestial, el dios solar. Era necesario asegurar a toda costa su inmortalidad, ocurriese lo que ocurriese al resto de la humanidad, para evitar cualquier interrupción en el orden natural y en sus fuerzas. Con la difusión del culto de Osiris, en el final de la Quinta Dinastía, la situación de los muertos tomó un carácter distinto. Osiris llegó a ser el garantizador de la resurrección de todos los hombres. Fue tan importante la influencia de la creencia en Osiris que los teólogos de Heliópolis se vieron obligados a incorporarla en su credo solar, y a reconocerle la categoría “política” y algunos de los tributos y prerrogativas de Re, dios del sol. En resumen, esta osirianización del culto solar de Heliópolis llevó consigo la generalización de la esperanza de inmortalidad para los simples mortales hacia el 2250 a. C. Véase E. O. James. *Los Dioses del Mundo Antiguo. Historia y difusión de la religión en el antiguo Oriente Próximo y en el Mediterráneo Oriental*. Guadarrama ediciones, Madrid, 1962.

⁷¹⁶ Jameson, *op. cit.*, p. 404.

científicos y políticos en EEUU han logrado germinar socialmente (es decir, entre las clases medias y trabajadoras) la idea de que es maligno desear vivir para siempre, por consiguiente *“que la verdadera existencia humana exige el consentimiento de la mortalidad, aunque solo sea para dejarles espacio a los hijos de nuestros hijos”*. Esta premisa que se esgrime indistintamente como parte de ciertos programas liberales y socialdemócratas de sensibilidad ecológica, limitación de la natalidad y del consumo responsable, etcétera, ocultan que inconscientemente y como alegoría están negando toda la capacidad de la mente del hombre para crear mitos como respuesta al sentido de la mortalidad. Por lo tanto, el régimen ideológico posmoderno estaría instaurando un sentido de apatía hacia el impulso utópico, reinterpretado como un sentido de responsabilidad cívica mediante el cual, además, se producen una serie de rendiciones que afectan tanto a la base productiva como a la superestructura: (i) El abandono de la idea de que “nuestro” planeta y la especie humana algún día puedan conciliar un hábitat armónico. (ii) La idea milenaria de aspirar a tener una longevidad mayor de lo que cabe esperar de la vida terrenal viviendo en un mundo mejorado queda marginada como una idea obsoleta políticamente e insolidaria socialmente (lo que evidencia la devaluación significativa del valor que se le concede a una vida más larga de lo convencional, como si no hubiera suficiente sentido para el ansia de vivir que aquello que tiene que ver con seguir consumiendo, acumulando riqueza, recibiendo una pensión u ocupando una cama en un hospital; la problemática del “Estado del Bienestar” eurocéntrico deviene por la inducida insostenibilidad del modelo de seguridad social causado por la esperanza de vida; que ha crecido más de lo que cabía esperar). Por supuesto que estos supuestos culturales no están siendo de aplicación en las relaciones de determinados nichos de las clases sociales más ricas (el 1% de la población que acumula el 80% de la riqueza⁷¹⁷) ya que invierten en proyectos de crionización para resucitar sus cerebros y cuerpos en un mundo mejorado, de manera que su fortuna en *“metálico y por adelantado”* les puede servir para vivir para siempre.

Pero de nuevo Müntzer se muestra útil para traer la voz del débil al primer plano, como hizo hace más de 400 años su grito probablemente expresaría lo siguiente: *“Si quieren de*

⁷¹⁷ << (...) lo que se refleja es claramente la creciente polarización de clases en los países avanzados del capitalismo tardío (en estados Unidos, se nos dice, el 1 por 100 de la población posee el 80 por 100 de la riqueza). En este plano, no parece exagerado sostener que el motivo de que hay un cierto privilegio especial en la vida duradera ofrece una drástica y concentrada expresión simbólica de la disparidad de clases y un modo de expresar convenientemente las pasiones que no puede sino suscitar. >>. Ibídem, p. 405.

nosotros que seamos buenos cristianos y siervos de Dios primero que acabe la explotación, el yugo y la esclavitud,. Entonces, justo cuando todo haya sido suprimido, que nos exijan ser dignos hijos de nuestro creador”⁷¹⁸. En definitiva, podrá admitirse o no que la rama de textos que tratan la longevidad expandida puede ser en sí una metáfora de esa idea misteriosa y tan humana que es el cambio histórico, pero si fuera admitida, habría que prestar atención a su elasticidad para proyectar el inconsciente político de cada momento, lo que consistirá en medir cuál de sus valencias tiene más fuerza gravitatoria en la sociedad, es decir, entre el polo que manifiesta que la eternidad puede estar al alcance de todos los hombres sin ningún tipo de diferencia, discriminación, modificación, compensación o interpretación posible que lo cambie, o si la carga mayor de marea gravitatoria vendría desde el otro polo, donde la longevidad expandida sería considerada un tabú, un medio de control social y un privilegio de la propiedad suprema que es el derecho a la vida eterna. En la indagación para medirlas se podrán observar los tipos de mutaciones radicales que transversalmente cruzan la sociedad y la vida colectiva, así como el entendimiento sobre el cómo y el por qué estallan los movimientos colectivos repentinos (es el “sorprender” que emocionaba a Hegel y que cobra vida), generalmente movidos por acciones subterráneas pero también por la representación social del Mesías imaginado por Walter Benjamin⁷¹⁹ (es decir, el que se cuele “*por una*

⁷¹⁸ << “Mientras ellos os gobiernen -dice Müntzer, intentando enardecer a los mineros contra los grandes señores- no se os podrá hablar de Dios”. En la “Apología sumamente justificada”, su labor política global no persigue otro fin que obtener para los justos margen y espacio donde hacer la voluntad de Dios; “jamás sería posible bajo esta tiranía que un solo cristiano atendiera a la reflexión interior, de modo que los inocentes habrían de soportar el tormento”. >>. Ernst Bloch, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁷¹⁹ << La idea mesiánica del judaísmo obliga a una vida de aplazamiento radical, en la que nada puede ser llevado a cabo definitivamente y ningún logro es irrevocable (...) El mesianismo de Benjamin es al mismo tiempo la más clara evidencia de su idealismo y una de las fuentes más poderosas de su pensamiento revolucionario. Para la teología judía que le concierne, la revelación de las escrituras es la voz de Dios, pero no tiene un sentido inmediato: este oscuro texto original debe ser reinterpretado sin cesar por la tradición que representa un intento de hacer la palabra de Dios pronunciable y utilizable. >>. Terry Eagleton. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Cátedra, Madrid, 1998, p. 178. El Mesías parece que nunca llega, y tal vez no sea más que un nombre para la esperanza ¿En qué? Benjamin no aspira en absoluto a una regresión romántica equivalente a la restauración de un pasado mítico y perdido, buscar conjurar una expresión de una verdad alojada en lo más olvidado de la historia que al ser expresada tiene un débil poder: señalar una deuda con las huellas del tiempo mesiánico que es en sí un acontecimiento de redención: << En el judaísmo, la revelación es la voz que resuena desde el Sinaí y se propaga por el mundo, una voz que a pesar de que puede ser oída, no adquiere su sentido inmediatamente. Más bien representa simplemente aquello que es capaz de asumir una significación, la cual necesita de una interpretación en el continuo del lenguaje para ser comprendido. >>. Gershom Scholem. *The Messianic Idea in Judaism and others Essays on Jewish Spirituality*. Schocken Books. New

puertita lateral del presente histórico”⁷²⁰, y ejecuta el sueño diurno). Cuando el filósofo Stanley Cavell penetra en el utopismo de Thoreau en *Walden* logra iluminar esta misma senda hermenéutica pero desde la perspectiva de la unión (o “absorción”) del sujeto con la naturaleza, es decir, captando el modo en que construimos la autoconsciencia y la forma en que deberíamos transformar el proceso para cuidar o renovar el impulso utópico:

*Lo que nosotros conocemos como autoconscientes (división del Yo) son solo nuestra opinión de nosotros mismos y, como cualquier otra opinión, proviene de fuera; es un rumor, nuestra contribución a la opinión pública. Hemos de desobedecer esa opinión, resistirnos a ella, dejar de escucharla. Lo haremos manteniéndonos tranquilos, escuchando de otra manera algo indescriptible e inconfundiblemente agradable a nuestro sentidos. Hemos de reinterpretar nuestra sensación de duplicidad como una relación entre nosotros mismos, con el aspecto de morador, construyendo inconscientemente, y con el aspecto de espectador, observando de manera imparcial. La unidad entre estos dos aspectos no se considera una absorción mutua, sino una proximidad perpetua, un acto de vecindad o amistad.*⁷²¹

Se atiende aquí un bello desafío conceptual entre la revelación interior que tiene lugar en el individuo (fruto de su absorción por la naturaleza) y la relación que establece con la sociedad, que puede llegar a ser “de guerra abierta” con ella o contra ella. La sociedad ha de mejorar y debe hacerlo en base al compañerismo de cada persona como proceso necesario

York, 1995, pp. 49-51. Benjamin se distancia del historicismo convencional así como del progresismo socialdemócrata (entendido como aquel que mira hacia el futuro como un lugar para la salvación, de modo que el Mesías llegará como fin de la historia, luego el fin de la historia es la salvación). En cambio, la revolución que propugna Benjamin es diferente, se trata de escuchar la voz de los débiles, de los oprimidos y olvidados cuyas versiones del mundo están pendientes, por hacerse, pero sus voces llaman desde las profundidades y las insinúan como alternativas para transformar el presente. En cierto modo, la “salvación” es lograr la emancipación de la historia que hicieron los vencedores. Véase también Pierre Missac. *Walter Benjamin. De un siglo al otro*. Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 78-80.

⁷²⁰ Jameson, op. cit., p. 397.

⁷²¹ Stanley Cavell. *Los sentidos de Walden*. Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 143-144.

para alcanzar un sentido colectivo de grupo, reconociendo que “*la sociedad no nos lo puede enseñar: solo puede imponer algo en su lugar*”⁷²². Luego lo que hay que transformar es la premisa de Hobbes de que el estado originario de la sociedad es la guerra, puesto que, sin querer llegar a esta confrontación tan radicalizada, lo que es realmente sugerente de las visiones de Cavell y Thoreau es que para mantenernos “*junto a nosotros mismos*” necesitamos capacidades nuevas o que sean nuevamente concebidas para la constancia y el cambio. Y estas nuevas capacidades serán contenidas en el experimentador dialéctico que estará dotado de un impulso utópico que, para el caso de estos autores, discurre conectado a una idea de ida y de vuelta; por un lado, el trabajador habrá de mantener una continua responsabilidad respecto de las construcciones en las que él mismo se alberga -por consiguiente, la responsabilidad de su Yo consigo mismo se ha de fijar en su capacidad para “despertar”-; por otro lado, la solución utópica tiene que ver con el mito de la partida, de modo que cuando llega la crisis al ansia de vivir pero se activa el instinto de conservación, el siguiente paso hacia adelante del soñador consistirá en dejar atrás lo construido hasta ese momento y “*descender hasta las raíces*”⁷²³, porque desde allí emergerá con los encargos del Yo, comenzando el trabajo de “rehabilitación” para realizar la transformación.

A continuación se expondrá un comentario sobre un cuento de Ursula K. Le Guin como respuesta posible a cómo sería ese *emergimento autoconsciente* que reclamó Thoreau y que podría ser la antesala preparatoria al mesianismo de Benjamin. En la interpretación que hace Jameson de la obra de Le Guin, destaca el tono unificador que detecta en sus cuentos y novelas: un marcado tono pacifista. Desde ese ángulo moralizador y político (o quizás antipolítico) la autora no ha dejado de unificar en sus alegorías el sacrificio de los débiles perpetrado por los genocidios del imperialismo estadounidense⁷²⁴. Ciertamente es que, como

⁷²² Ibídem, p. 144.

⁷²³ Henry David Thoreau. *Walden*. Parsifal Ediciones, Barcelona, 2001, p. 336. Para Thoreau, la raíz es la fe en la humanidad y su potencia. Su contrario es el miedo al anti-hombre y la depresión que contagia. Precisamente, reflexionando sobre la ambición y la apertura a lo nuevo de la gente: << ¿Qué ocurriría si todas las lagunas fueran poco hondas? ¿No tendría ello efecto sobre la mentalidad de la gente? Doy gracias de que esta laguna haya sido hecha tan profunda y pura como un símbolo. Siempre las habrá insondables mientras los hombres crean en lo infinito. >>. Ibídem, p. 242.

⁷²⁴ << (...) su novela corta “El nombre del mundo es bosque” es una de las principales denuncias del genocidio estadounidense en Vietnam dentro de la ciencia ficción. Pero sigue siendo una visión ética, no socioeconómica, del imperialismo, y su última frase amplía la culpa de la violencia incluso a esa guerra de liberación nacional cuyo triunfo acaba de

también apunta Jameson, en su modo de representar el reflejo del mundo y de activar un modelo crítico de él, lo que menos pesa es la dimensión socioeconómica que explique el funcionamiento causal del propio sistema que denuncia. Además, la violencia no la rechaza como fenómeno indigno en el sentido de que no pueda darse una razón justificada para que explote entre sujetos iguales, sino que lo que Le Guin rechaza intensivamente es la institucionalización de la violencia como estructura de control que tarde o temprano beneficia a las clases con más recursos, educación e influencia política para poder ejercerla de un modo desigual. En otras palabras, el viaje a Utopía y el desembarco en ella no significará apenas nunca que en ese lugar:

*(...) la humanidad esté libre de violencia, sino en el que la violencia se libera de los múltiples determinismos (económico, político, social) de la historia: en el que saldrá cuentas con sus antiguos fatalismos colectivos, precisamente para ser libre de hacer lo que quiera con sus relaciones interpersonales.*⁷²⁵

El cuento de Le Guin especialmente valioso para la línea argumental de este capítulo (como ejemplo, además, de un comentario vinculado a la dimensión del relato de fantasía) es el cuento corto *Los que se marchan de Omelas* (*variaciones sobre un tema de William James*) un psicomito⁷²⁶ expresado por William James en una conferencia⁷²⁷ impartida en la

mostrar: “Quizás después de mi muerte la gente sea como era antes de que yo naciese, y antes de que vosotros vinieseis. Pero no lo creo”. >>. Jameson, op. cit., p. 327.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 328.

⁷²⁶ Los psicomitos son definidos como: << (...) cuentos más o menos surrealistas que comparten con la fantasía la cualidad de transcurrir fuera de la historia, fuera del tiempo, en aquella región de la mente viviente que –sin invocar ningún concepto de inmortalidad– parece carecer en absoluto de límites espaciales y temporales. >>. Ursula K. Le Guin. *Las doce moradas del tiempo*. RBA, Barcelona, 2013, p. 14.

⁷²⁷ El extracto inspirador es el siguiente: << Consideremos la hipótesis de que se nos ofreciera un mundo en el que fueran posibles las utopías de Fourier, Bellamy y Morris, y en el que, por tanto, millones de personas fueran siempre felices, pero con la única condición de que un alma perdida más allá de las cosas tuviera llevar una vida de solitario tormento. Por mucho que nos tentara el impulso de agarrarnos a una felicidad así ofrecida, solo una emoción muy específica e independiente podría hacernos sentir todo lo repugnante que sería disfrutar de ella a cambio de aceptar deliberadamente un trato semejante. Todas las ideas

Universidad de Yale en 1891 a partir de la idea de la “víctima propiciatoria”⁷²⁸ de Dostoievski. Le Guin asume el desafío de experimentar creando una comunidad como la que James quiere poner a prueba. Así, presenta una ciudad junto al mar, Omelas, en la que aparentemente la eutopía es una realidad. Sus habitantes han abolido la esclavitud, no hay policía secreta, ni Bolsa, ni publicidad, ni bombas ni automóviles ni helicópteros:

*No eran gentes sencillas, nada de dulces pastores, ni nobles salvajes, ni cándidos utópicos. No eran menos complejos que nosotros. El problema es que nosotros tenemos una mala costumbre, fomentada por pedantes y sofisticados, por la que consideramos que la felicidad es algo más bien estúpido. Solo el sufrimiento es intelectual, solo la maldad parece interesante (...) la felicidad se basa en un justo discernimiento de lo que es necesario, lo que no es necesario ni destructivo, y lo que es destructivo.*⁷²⁹

agudas y elevadas son revolucionarias. Se nos presentan mucho menos como efectos de la experiencia pasada que como probables causas de experiencias futuras, son factores ante los que habrán de inclinarse el medio ambiente y las lecciones aprendidas hasta ahora. >>. William James. *The Moral Philosopher and the Moral Life. An address to the Yale Philosophical Club, April 1891.* Kessinger, 2010, (I) pp. 4-5.

⁷²⁸ La noción de “víctima propiciatoria” viene a ser aquel que carga con las culpas de todos. Surge cuando hay una crisis que amenaza con destruir el orden en el seno de una sociedad o comunidad, entonces se realiza un sacrificio que se realiza con el beneplácito del colectivo. Por lo tanto, consiste en que todos los rencores dispersados entre todos son reabsorbidos en un individuo único, como una transferencia del mal que aqueja a un grupo humano hacia el Otro, el sujeto más débil (o el más despreciado o envidiado), que se convierte así en la causa del mal que hay que eliminar para reordenar el sistema. Tiene su antecedente en el mito de Edipo (desterrado, habiéndose sacado los ojos por la culpa que siente por el incesto y el parricidio que ha practicado inconscientemente, designado como víctima al haber activado el miedo a la indiferenciación) y en el Levítico (4, 8-12) en el que se exponen los dos tipos de sacrificios con significación al matar al novillo o chivo: (i) El que está dirigido a expiar las faltas rituales contra Yahvé. (ii) El que es una reparación de las faltas que se han cometido contra la justicia de Dios y el prójimo. La víctima propiciatoria está relacionada con el primero, ya que se trata de un sacrificio ritual que viene dirigido desde el poder dominante o el Estado social porque se ha violado un principio de la estructura de represión de la libido (por ejemplo, el incesto) o de la estructura de clases (identidad y privilegio) o en último término de la estructura productiva (propiedad privada).

⁷²⁹ Le Guin, *op. cit.*, p. 323. La crítica, por un lado, resulta directa con respecto al nihilismo de Dostoyevski y su personaje de Aléksieyi Kirillov cuando justifica el suicidio en *Demonios* (un neurótico que siempre “estaba dando paseos por la habitación, toda la noche se la pasaba así, de un pico al otro”, obsesionado con la idea de vencer el miedo y el dolor a la muerte: << Dios es el dolor del miedo a la muerte. Quien venza el dolor y el miedo, ese será Dios.

Entonces llegamos al “secreto” de la ciudad y de la felicidad de sus habitantes: está situado en un edificio público, el más hermoso y poderoso de todos, en cuyo sótano hay encerrado un niño (sin nombre) que *“parece tener seis años, pero en realidad casi diez. Es débil mental. Puede que naciera retardado o quizás el miedo, la mala nutrición y el abandono le han llevado a la imbecilidad”*. La alegoría con las poblaciones de los países del mundo pobre pero también con el hilo rojo que une a todos los desfavorecidos, desempleados, vagabundos, inmigrantes sin papeles, en suma, a todos los discriminados y devaluados por razón biológica o de clase que permiten las instituciones sagradas de un “Estados Unidos”, se hace carne cuando queda explicado el “sacrificio” acordado en los siguientes términos:

*Todos saben que el niño está allí. Algunos han ido a verle, otros se contentan con saber que existe (...) Pero todos comprenden que su propia felicidad, la belleza de su ciudad, la ternura de su relaciones amistosas, la salud de sus hijos, la sabiduría de sus eruditos, la habilidad de sus fabricantes y hasta la abundancia de sus cosechas y los suaves climas de sus cielos, todo depende enteramente de la abominable miseria de ese niño (...) Conocen la compasión. Es la existencia del niño y sus propio conocimiento de esta existencia, lo que hace posible la nobleza de sus arquitecturas, el patetismo de su música y la profundidad de su ciencia. A causa de este niño son tan amables con los demás niños.*⁷³⁰

Expuesto el secreto surge la ambivalente (o pacífica) respuesta que rompe la reproducción rutinaria de los días: de vez en cuando y casi misteriosamente, cierto número de muchachos desaparece: ocurre siempre después de visitar al niño, caen en la influencia de Saturno y al final deciden abandonar la ciudad, *“se internan en la oscuridad y no vuelven. El lugar adonde van resulta aún menos imaginable para la mayoría de nosotros que la ciudad*

*Entonces empezará una nueva vida, entonces existirá el hombre nuevo, todo será nuevo. >>>. Y por el otro se correlaciona con la idea de la “república ética” de James como contenedora de la “religión de la humanidad”. Véase James, *op. cit.*, p. 6.*

⁷³⁰ Le Guin, *op. cit.*, pp. 327-329

de la felicidad”. Se van en silencio, enmudecidos, como el héroe trágico, tal y como alumbró Benjamin⁷³¹, dado que han tomado consciencia de que cada uno de ellos son mucho mejores que el resto de sus vecinos e instituciones (mejor que los “dioses paganos”), y es esta la tragedia que les deja sin palabras, pendientes de hacerse héroes que parten para dejar atrás su infantilidad moral y encaminarse para seguir las huellas de la emancipación⁷³². Es así como se establece la dialéctica entre la *dynamis* de la historia “profana” (su *telos*) con la *dynamis* de la intensidad mesiánica; mientras que la humanidad busca la felicidad tratando de no torcerse, se

⁷³¹ << En la tragedia, comprende el pagano que es mejor que sus dioses, y justamente tal conocimiento lo deja enmudecido, sin palabras. Sin profesarse a sí misma, la tragedia intenta ir agrupando su fuerza en secreto... El “orden moral del mundo” no queda pues ahí restablecido, sino que, en su seno, el ser humano moral quiere enderezarse, todavía mudo e infantil, en el temblor del mundo atormentado. >>. Walter Benjamin. “Edipo o el mito racional”. Walter Benjamin. Obras. Abada, Madrid, 2007, libro II, vol. 1, pp. 411-412.

⁷³² Las huellas de la emancipación fueron conectadas por Benjamin con el *hermano menor* de la parábola de Lucas 15, 11-32. Resulta de interés un breve inciso para el análisis de esta figura que captó majestuosamente el cuadro *El regreso del hijo pródigo* de Rembrandt, integrando una crítica política o al menos social y una dimensión mesiánica. Por ejemplo: (i) El joven, que abandona a su comunidad y familia siendo rico y cargado psíquicamente con el orgullo de serlo (el Yo asumido como el que viene desde la opinión de los demás), toma consciencia de que lo ha perdido todo en el momento en el que observa que a su alrededor nadie le presta atención ni ayuda, se ha transformado en un completo “extranjero” (“alíen”) al que nadie muestra ninguna señal de reconocimiento: << La verdadera soledad llega cuando dejamos de tener conciencia de que tenemos cosas en común (...) Cuando la gente que rodeaba al hijo menor dejó de considerarle un ser humano, entonces sintió toda la profundidad de su aislamiento, la soledad más honda que uno puede sentir. Estaba realmente perdido, y fue precisamente eso lo que le hizo volver en sí. >>. (ii) La redención desde la salida del hogar y el retorno a su espacio descansará, desde la perspectiva cristiana, en “dejar a Dios ser Dios” para que propicie la transformación del individuo, puesto que si solo queda en la sumisión de la impotencia (por ejemplo: “fracasé y por ello no tuve más remedio que volver para conservarme”) generará resentimiento al admitir que solo podrá convertirse en un “jornalero” como identidad del “fracasado” (tal y como describe el pasaje bíblico), de modo que: << Siendo jornalero puedo seguir manteniéndome distante, puedo seguir rebelándome o quejándome del salario. >>. Evidentemente esta premisa del teólogo Henri J. M. Houwen busca abrazar el remedio sin haber eliminado por completo la enfermedad estructural que produce la explotación de los hombres en la sociedad. Eso sí, encuentra el hallazgo de relacionar el retorno al hogar como un renacer a la inocencia o a la segunda infancia (Mateo 18, 3) en el que la tierra se reconoce como la principal herencia de la humanidad, elevada como un espacio vital en el que hay que existir “sin coacciones ni obsesiones”, pero como veremos en el siguiente epígrafe, el deslizamiento transformador, la esperanza para sentir el abrazo del padre como el aliento vital del movimiento mesiánico, solo puede suceder en un proceso de violencia justificada (en términos dialécticos) entendida como praxis utópica. Véase Henri J. M. Houwen. *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*. PPC, Madrid, 1992, pp. 50-59.

aleja de la dirección mesiánica (que pasa por el sufrimiento y la desdicha) que a la vez está actuando como una fuerza en la dirección contraria⁷³³.

El cierre que hace Jameson de la obra de Le Guin, en general (con una apelación directa a una de sus novelas más populares, *La mano izquierda de la oscuridad*), recae en ser una producción de textos no directamente utópicos, sino una producción de textos que evidencian la incapacidad de los hombres para concebir la utopía⁷³⁴, es decir, manifiestan la herida que sufre la propia imaginación utópica por el fenómeno de solo poder enfrentarse a los problemas que, a priori, cree que podrá resolver. Sin embargo, al conectarla con esa débil fuerza mesiánica que clama desde el pasado y con el “estamos creando el mundo” como una sucesión⁷³⁵, tal y como articuló Thoreau en *Walden*, se abre la posibilidad de desear esa capacidad nueva de concebir lo inconstruible, que es lo que no encuentra tan fácilmente Le Guin. Una alternativa nueva a la premisa reduccionista y binaria de que el mundo, para resolver sus contradicciones, solo puede avanzar optando entre una solución en la dirección al feudalismo (y su modelo de teocracia y de una vida “más sencilla” o pobre en experiencias) o en la dirección del capitalismo (y su modelo de democracia y competencia feroz para abandonar la escasez y disfrutar de la “fantasía” libidinal que aporta la abundancia de mercancías), sería asumir como revelación que la profecía de *Omelas* es la profecía de *Walden* y que ambas son la profecía del *hijo menor*: la nación y el pueblo de la nación todavía han de forjarse.

⁷³³ << A la restitutio in integrum religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una restitutio in integrum mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso. >>. Walter Benjamin. “Fragmento teológico-político”, *op. cit.*, p. 207.

⁷³⁴ Jameson, *op. cit.*, p. 333.

⁷³⁵ Para Thoreau: << Una palabra tiene significado contra el contexto de una frase. Una frase tiene significado contra el contexto de un lenguaje. Un lenguaje tiene significado contra el contexto de una forma de vida. Una forma de vida tiene significado contra el contexto de un mundo. Un mundo tiene significado contra el contexto de una palabra (...) la creación del mundo, ya sea en el Antiguo Testamento o en el Vishnu Purana, es una cuestión de sucesión, como las palabras. La creación del mundo es una creación de nuevos mundos o nuevas creaciones del mundo. >>. Cavell, *op. cit.*, p. 149.

4. La revelación para recuperar al oprimido desposeído

En los últimos 30 años, en la cultura etnocéntrica⁷³⁶ se ha producido una rendición casi incondicional, al menos en términos generales, a la historiografía contrarrevolucionaria, en el sentido de que la producción científica, académica y política distribuida por los medios de comunicación y las principales instituciones sociales han logrado “probar” como *hecho* que todas las revoluciones modernas (incluida la francesa y especialmente la rusa) lograron muy poco, que fueron contradictorias, trajeron el caos, baños de sangre innecesarios y hasta que representan en diferente grado los orígenes del totalitarismo, el nazismo y el Holocausto. Por consiguiente, quedan reinterpretadas como “*interrupciones insensatas*”⁷³⁷ del progreso económico y social que ya estaba encarrilado antes de que ellas irrumpieran en la historia. Frente a esta limitación (determinada) de la comprensión de la historia que se reproduce culturalmente en nuestro inconsciente político, se abre el espacio de acción teórica y práctica donde se encuentra el marxista contemporáneo, un portador de lo que no deja de ser una

⁷³⁶ Resulta primordial recordar que el etnocentrismo, entre sus diferentes estrategias ideológicas, ha respondido a un largo esfuerzo de “fabricación de la Grecia antigua”, en el sentido de que desde el romanticismo alemán se fraguó el proyecto de crear una posición de superioridad cultural y económica clara y radical de Occidente versus Oriente teniendo como uno de los argumentos de autoridad la apropiación de una versión manipulada de la cultura helenística. Un reinterpretación mistificada de graves consecuencias ya que sirvió para legitimar procesos de segregación geopolítica y colonizadores, políticas de desposesión, y el mismo racismo como signos de progreso histórico. Samir Amin lo expone del siguiente modo: << (...) *los griegos antiguos eran totalmente conscientes de su pertenencia al área cultural del antiguo Oriente. No solo sabían reconocer lo que habían aprendido de los egipcios y los fenicios, sino incluso no se veían como el anti-Oriente bajo los rasgos del cual los presenta el eurocentrismo. Por el contrario, los griegos se atribuían antepasados egipcios, quizá míticos (...) Martin Bernal demuestra que la “helenomanía” del siglo XIX estuvo inspirada por el racismo del movimiento romántico cuyos arquitectos además son frecuentemente los mismos que según los descubrimientos de Edward Saïd inspiraron el orientalismo. Él demuestra como la “deslevantinización” de la Grecia antigua impuso a los lingüistas dudosas acrobacias. En efecto, la lengua griega tomó la mitad noble de su vocabulario del egipcio y del fenicio. No obstante, las corrientes dominantes de la lingüística inventaron un misterioso “prototipo” por el que sustituyen el préstamo oriental, salvaguardando así un mito inspirado por el eurocentrismo, el de la “pureza aria” de Grecia.* >>. Samir Amin. *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI, México, 1989, p. 89. Véase también Martin Bernal. *Black Athena. The Afro Asiatic Roots of Classical Civilization* (vol. I). *The Fabrication of Ancient Greece (1785-1895)*. Free Association, London, 1987.

⁷³⁷ Fredric Jameson. *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 17-18.

creencia, el marxismo, que ofrece un método científico (devaluado competencialmente por el mismo magma contrarrevolucionario) mediante el cual, con la aplicación de un cuerpo de principios y de conocimientos específicos, se puede llegar a objetivar la verdad, y en el camino de llegar a ella, permite el desarrollo de unos argumentos que en sí forman un discurso poderoso (que al mismo tiempo no es exactamente el mismo que aquel que ostentan por separado ni la filosofía ni la literatura) lo que en conjunto era (y es) una competencia *nueva*, cuyo punto de apoyo no podrá dejar de ser nunca la dialéctica materialista y existencial. Sin embargo, esto no quita para que al marxismo no se le pueda considerar como un atractor de ideologías⁷³⁸ diversas, entendidas desde una perspectiva positiva o constructiva, ya que lo que facilita es el montaje de un sistema de conceptos, categorías, valores e imágenes con las que armar un discurso político (socioeconómico) y ético (cultural) que subsana la propia valoración y posicionamiento del eslabón más débil de la cadena. Esos *ideologemas* dentro del propio marxismo han permitido que haya modelos menos problemáticos para desarrollar el diálogo crítico dentro de las sociedades del “primer” y ex “segundo mundo”, mientras que en el “tercer mundo”⁷³⁹, en cambio, se puede demandar un marco de

⁷³⁸ Adorno lo expone de un modo que incluso le concede una luz nueva a la noción de inconsciente político desarrollado por Jameson: << *Ideología de ningún modo equivale siempre a la filosofía expresamente idealista. Se encuentra ya en la substracción de algo primero, o primordial, con indiferencia de su contenido, y en la identidad implícita de concepto y cosa, que justifica el mundo incluso cuando se enseña en principio la dependencia de la conciencia con respecto al ser.* >>. Theodor W. Adorno. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid, 2014, pp. 40 y ss. Citado en Ibídem, p. 43.

⁷³⁹ Jameson aclara el uso de estos términos como códigos contrarrevolucionarios a los que hay que oponer un lenguaje diferente a la vez que desenmascararlos (lo que se verá en el desarrollo del epígrafe). Así, a propósito del uso de “tercer mundo”: << *Tomo en cuenta el punto de las críticas que recibe esta expresión, en particular aquellas que hacen hincapié en la forma en que se borran profundas diferencias entre una amplia gama de países y situaciones no occidentales (...) No obstante, no veo otra expresión similar que articule, como esta lo hace, los saltos fundamentales entre el primer mundo capitalista, el bloque socialista del segundo mundo, y una serie de otros países que han sufrido la experiencia del colonialismo y el imperialismo. Uno sólo puede deplorar las implicaciones ideológicas de oposiciones como la existente o entre “desarrollados” y “subdesarrollados” o con los países “en desarrollo”; mientras que la más reciente concepción de fijar un gradiente geográfico entre “norte” y “sur”, tiene un contenido ideológico (y geopolítico) muy distinto que va unida a la importación de la retórica del desarrollo, y que siendo utilizado por agentes muy diferentes, sin embargo, implica una aceptación incondicional de la “teoría de la convergencia”. Es decir, la idea de que la Unión Soviética y los Estados Unidos son desde esa perspectiva en gran medida lo mismo.* >>. Fredric Jameson. *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*. Social Text, No. 15 (Autumn, 1986), p. 67. Lo que queda claro al releer esta descripción anterior al colapso de la URSS es que la convergencia se ha consolidado hasta ser, hoy por hoy, la frontera principal entre el capital que acumula y que despose, unido al consumo masivo de sus poblaciones, y el gran área mundial de explotación

adaptaciones concretas puesto que algunas de sus prioridades, como fruto de la periodización, son diferentes con respecto de las de los otros. Pero lo que se experimenta en común en ambas latitudes es que el perímetro del centro-periferia se está derritiendo a marchas forzadas, dejando al descubierto una tupida y densa red de nuevas relaciones de producción imbricadas en el crecimiento de la acumulación de capital, sacando a la superficie un cúmulo de contradicciones y semejanzas entre los planteamientos socialdemócratas de los países en los que el mismo socialismo, como método económico y cultural, está en un retroceso claro, y los planteamientos socialistas mutados que imperan en los “países adelantados” gracias a la expansión del capitalismo multinacional. Las interrelaciones entre el “retroceso” y la “mutación” de cada uno de esos polos de supuesta adscripción izquierdista, en cuanto al entendimiento por parte de las clases sociales que lo apoyan de lo que debe ser una estructura ordenada, equilibrada, solidaria y que se encamina hacia que un porcentaje creciente de sus ciudadanos puedan alcanzar la felicidad, son cada vez más irregulares, asincrónicas y altamente complejas, evidenciando cuán importante puede ser para el discernimiento del sujeto el hecho de que adquiera el dominio de la dialéctica como el modelo central para desarrollar sus conocimientos del mundo, así como hacer uso del lenguaje teológico, como referente alegórico, para articular un discurso utópico que levante la angustia negativa, guiando el viaje hacia la raíz⁷⁴⁰ y precipitando la saturación de la esperanza en un proyecto colectivo que sea portador de una forma de convivencia y de producción fraternalmente

que cede el margen de espacio necesario para que la desposesión y el consumo a una segunda velocidad (es decir, con un ritmo de periodización más ralentizado) se desarrollen ventajosamente.

⁷⁴⁰ Efectivamente, la categoría de “raíz” tiene un poso de dominio porque llama la atención sobre sí misma, es decir, enfatiza que es lo que había ahí antes que nada ni nadie, en este sentido, es la prueba del origen primigenio, pero no es ese el punto de enganche dialéctico que aquí se quiere expresar, como tampoco lo era en el pensamiento de Thoreau, pues ello hubiera supuesto aceptar que el pensamiento no pudiera ir contra sí mismo, lo que es una perspectiva táctica para poder esperar lo nuevo. Para aclararlo más resulta muy sugerente la explicación de Theodor W. Adorno sobre ese similar principio conservador que reza “el origen es la meta” (dicho de otro modo, el límite de la mera salvación como un regreso literal o mecánico al estado primitivo del Génesis): << (...) el concepto de origen debería ser privado de su aberración estática. El objetivo no sería volver al origen, al fantasma de la buena naturaleza, sino que el origen correspondería solo a la meta, solo se constituiría a partir de esta. No hay ningún origen salvo en la vida de lo efímero. >>. Adorno, *op. cit.*, p. 151. Una demostración que bien se habría podido afirmar tanto desde el materialismo de Marx (como inciso a la noción de reificación o de “falsa conciencia”) como desde el mesianismo de Benjamin. Para el caso de Marx, además, la homología de raíz es descender hasta la misma esencia del hombre: << Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre, la raíz es el mismo hombre. >>. Karl Marx. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 60.

organizada y diferenciada de lo que hay dispuesto en el mundo en base a su negación radical, esto es, su superación.

A lo largo de los epígrafes de este capítulo y del anterior dedicado a la dialéctica se ha podido constatar cuál es la primera gran limitación o determinación para acceder a una *revelación* (como sinónimo de “utopía” y esta misma como equivalente de “esperanza”): la jaula de la identidad representada en el sujeto neurótico. Hay que aclarar los contornos del término del siguiente modo: cuando se designa el fenómeno de la neurosis a escala cultural significa que se produce un cautiverio del propio sujeto dentro de sí mismo, lo cual se caracteriza porque dentro de su pensamiento reina el aburrimiento, la indiferencia a practicar la resistencia frente a la opinión de los demás, el desuso de la imaginación, y lo más significativo: una parálisis imbricada en el propio desarrollo del pensamiento y en la acción como sucesión, que viene causada por su “*terror ante lo nuevo y lo inesperado*”⁷⁴¹.

Consecuentemente, se abre una tipología identitaria en la que prevalece lo que Adorno denominó como “mismidad” (es decir, el estado de ser cargado con la consciencia personal de uno mismo, de la que nunca hay posibilidad de separación ni hay desdoblamiento ni fusión con el otro, por ende, el individuo conserva la seguridad total de que conocerá todo lo que hay a su alrededor de antemano, rechazando como posibilidad la apertura al misterio). Habría que preguntarse entonces:

*(...) qué sería necesario para tener la fuerza para soportar lo nuevo, para estar abierto a ello, y más aún: qué podría ser eso nuevo, cómo podría llegar a ser y cómo podría uno conceptualizar e imaginar lo que por definición no puede ser imaginado o previsto, y que carece de equivalentes en nuestra experiencia habitual.*⁷⁴²

⁷⁴¹ Jameson, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁴² *Ibídem.*

Por lo tanto, hasta aquí tenemos un sujeto cerrado en él mismo, pero como consecuencia de ese mismo cerramiento también surge una segunda perturbación que lo envuelve: el flujo del “cambio perpetuo” que lo atraviesa (en el que se provocaría el individuo esquizofrénico identificado por Deleuze y sus relaciones en los términos expuestos en el capítulo tercero) en el sentido de emerger una visión incesante de lo que resulta ser absolutamente nuevo, donde no hay repetición, pero donde el sujeto y el objeto no pueden llegar a ser imaginados, pues, ese flujo resulta ser el reflejo de la contraimagen de la mismidad que pasa por la consciencia pero que se la escapa -ni la retiene ni tiene tiempo de poder contemplarla, como en el mito de Tántalo-, probablemente por el miedo a perderse uno mismo en la corriente de lo no-idéntico⁷⁴³. Para aliviar este miedo el ego (instrumento de praxis y de conservación) el sujeto ha generado el artefacto de la identidad psíquica (convertida en un filtro de tolerancia que discrimina lo radicalmente nuevo, esto es, dejar que pase un cierto grado de nuevas experiencias o al menos en una versión empobrecida⁷⁴⁴ de ellas, pero siempre actuando como

⁷⁴³ << Abandonar nuestras defensas y entregarnos de una manera total a esa corriente aterradora de lo no-idéntico es, por supuesto, una de las grandes fantasías éticas del posmodernismo y el retrato mismo del héroe esquizofrénico. >>. Ibídem, p. 37.

⁷⁴⁴ Para entender el alcance de este razonamiento resulta útil recuperar nuevamente a Walter Benjamin, cuando en 1933 hacía una reflexión anticipatoria de la cultura posmoderna (o en otras palabras, el capitalismo en su plenitud) como el proceso de ignorar el *aura*, borrar las huellas de la subjetividad en los espacios que nos rodean y que forman nuestra percepción de la vida, para pasar a disfrutar de una subjetividad que es empaquetada por la producción (la miseria de la experiencia o la separación entre cultura y experiencia). El siguiente extracto, en el que realizó una crítica a los relatos fantásticos del escritor alemán Paul Scheerbart y la arquitectura e interiorismo de la Bauhaus, sirve como marco y resumen: << (...) Scheerbart da una enorme importancia al hecho de alojar a sus personajes en viviendas que sean adecuadas a la posición social que ocupan: en unas casas móviles de cristal, tal y como Loos y Le Corbusier ya han hecho. No en vano el cristal es un material bien duro y liso, en el que nada puede ser fijado. También es un material muy frío y sobrio. Las cosas de cristal no tienen *aura*. El cristal es el enemigo del misterio, y es también el enemigo de la propiedad (...) Cuando entrabas en la habitación burguesa de los años ochenta, la impresión más fuerte, pese a todo el confort que tal vez irradiara, era: “aquí no se te ha perdido nada”. Y aquí no se te ha perdido nada, pues no hay rincón alguno en el que el habitante no haya dejado sus huellas (...) lo que han llevado a cabo Scheerbart con su cristal y la Bauhaus con su acero: han creado espacios en los que es muy difícil dejar huellas (...) ¿Las personas como Scheerbart sueñan con casas de cristal porque son partidarias de una nueva pobreza? >>. Walter Benjamin. “Experiencia y pobreza”. Walter Benjamin. Obras. Abada, Madrid, 2007, libro II, vol. 1, p. 220. Benjamin denunció aquí dos elementos fundamentales: (i) El despliegue de la técnica y el aumento en la producción de mercancías en serie dan lugar a una pobreza de la experiencia (el consumidor no quiere experiencias nuevas como tales salvo experiencias como una exaltación del confort y una simplificación de todo lo que existía previamente (por ejemplo, las cualidades de peso y tamaño, objetos cada vez más pequeños o cada vez más ligeros, aun siendo la experiencia una repetición, son elevadas a la categoría de experiencia nueva). (ii) La pobreza de experiencias no solo acontece en el plano privado sino

garante de que “todo seguirá igual”⁷⁴⁵). Y es ella la que necesariamente hay que abrir con la práctica dialéctica, y que se va a recorrer mediante otro hilo rojo, el de la dialéctica negativa planteada por Adorno. Para captar su atisbo hay que plantear las siguientes premisas:

- (i) La subjetividad como el proceso de pensar en sí procede de los hechos fácticos que acontecen en la sociedad, luego el conocimiento objetivo no existe sin que exista a la vez la subjetividad. Tal paradoja activa el razonamiento lógico cartesiano por excelencia, según el cual “*la explicación tiene que fundamentar lo posterior, a partir de lo anterior*”. Consiguientemente, la dialéctica sería la contradicción lógica. Pero no se trata de un proceso lineal ni jerarquizado sino que el pensamiento “*no tiene necesidad de contenerse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar a sí; si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como esta*”⁷⁴⁶.

en el plano de experiencias de la humanidad (consiguientemente, el consumidor tipo -el más numeroso- del capitalismo tardío se transfigura en un “mendigo medieval”): << *Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la humanidad: a menudo hemos tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la centésima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo “actual”. Nos espera a la puerta la crisis económica y tras ella una sombra, la próxima guerra.* >>. Ibídem, pp. 221-222.

⁷⁴⁵ El mecanismo de protección o conservación funciona con el siguiente razonamiento: << (...) *tenemos una identidad que perdura a lo largo del tiempo, que mi conciencia personal es todavía la misma a través de las inesperadas peripecias de mi aventura biográfica y que cada nuevo amanecer todavía nos revela un mundo y una cantidad de objetos que, aunque hayan cambiado de lugar, conservan sus viejos nombres y permanecen de alguna manera siempre familiares, si bien distantes.* >>. Jameson, *op cit.*, p. 37. Esta seguridad psíquica ha sido contumazmente agigantada por la lógica capitalista en lo que se refiere a la valoración del trabajo y su división, de manera que los sujetos integrados en la organización productiva tienden a desarrollar mecanismos de autodefensa para conservar su influencia y su identidad “laboral” frente a los frecuentes cambios a los que obliga el ciclo económico de explotación. Evidentemente, esto es una contradicción ya que el mismo debilitamiento que el sistema de producción provoca sobre la mente de los trabajadores para que paralicen su función creativa como negación a la hora de producir nuevos conceptos transformadores (neutralizando que puedan suponer una invocación para la inversión de valores, mentalidades y jerarquías) resulta ser posteriormente tensionada para que sean estos mismos trabajadores capaces de generar conceptos de refuerzo para aumentar la capacidad de los medios de producción y la eficiencia en el ciclo de vida de los productos (lo que se encierra dentro del eufemismo de la “innovación”, un término tan polisémico como el concepto de “identidad”).

⁷⁴⁶ Adorno, *op. cit.*, p. 138.

- (ii) La razón dialéctica aspira a trascender el contexto natural (incluida la fantasía subjetiva de que debe prevalecer la lógica liberada de las contradicciones existentes en la realidad) pero sin imponer su dominio a ese contexto (por tanto, “sin sacrificio ni venganza”). Aquí Adorno flirtea con lo irracional⁷⁴⁷: la dialéctica no es solo la negación de la determinación sino que también, en la superación de aquella, debe estar presente lo negativo y lo no-verdadero, Adorno postula que si no se respeta esta interrelación el antagonismo perdurará, es decir, se continuará reproduciendo porque se mantendrá la represión de lo contradictorio⁷⁴⁸ (que es lo que hay que liberar durante el proceso reflexivo).

⁷⁴⁷ Jameson se hace eco de la crítica de Habermas a la postura de Adorno, al considerarle un anti-racionalista. Jameson muestra la miopía del primero en su juicio de la siguiente manera: << Habermas se equivoca al afirmar que la crítica implacable de Adorno a la razón lo coloca al borde del irracionalismo y no le deja ningún recurso implícito más que el posestructuralista: cortar la cabeza intolerable, hiperintelectual del otrora ser racional. Se manifiesta de este modo solo porque no acepta la posibilidad o la realidad de un pensamiento nuevo, genuinamente dialéctico, que pueda ofrecer una solución diferente en una situación en la cual los límites y los fracasos -de hecho, los efectos destructivos- de la no-dialéctica razón occidental son bien conocidos. >>. Jameson, *op. cit.*, p. 48. La reticencia o distanciamiento de Adorno de la lógica racional o de la ideología de la aforización de la ciencia tuvo su prueba empírica e el Holocausto. Es por ello necesario citar aquí la investigación realizada por Götz Aly y Susanne Heim sobre el proceso de ideación y ejecución de Auschwitz. En ella se desmitifica la corriente tendente a analizar el exterminio de judíos y otras etnias por el nacionalsocialismo alemán como fruto de un impulso utópico ciego y completamente irracional movida por un odio sentimental mas allá de la razón y por la otra inercia del sistema saturada y mecánicamente burocratizada y radicalmente jerarquizada en torno a un líder psicótico. Sin embargo, las pruebas documentales y la descripción histórica que realizan del proceso germinal de la solución final desde casi el inicio de la década de los años 30 dejan aclarada que la planeación fue el resultado de un desarrollo científico cognitivamente racional que debía guiar la toma de decisiones, es decir, la utopía nazi fue una sistematización ejecutada con criterios racionales, dicho con otras palabras, “*las decisiones de asesinar a millones de personas fueron tomadas en base a una toma de partido basada en hipótesis que estaban racionalmente construidas*” y apoyadas por datos “científicos” (aunque estuvieran estos equivocados o manipulados). Véase Götz Aly y Susanne Heim. *Auschwitz and the Logic of Destruction*. Phoenix, London, 2003, pp. 3-8.

⁷⁴⁸ Adorno, *op. cit.*, p. 139.

(iii) La identidad⁷⁴⁹ es la “protoforma de la ideología”. Adorno considera que es manifestación de la *hybris* creer que la identidad existe, esto es, creer que “la cosa se corresponde con su concepto”. Precisamente, no se trata de suprimir la identidad sino que como existe el anhelo de que se produzca esa coincidencia (se desea poder llegar a serlo, pues, la correspondencia entre cosa y concepto) es necesario mantener en la consciencia la no-identidad de la identidad. El elemento utópico por excelencia que articula el juicio identificador (que es el que moldea la identidad misma) es que “A” *debe ser lo que no es todavía*⁷⁵⁰. Por ello Adorno construye su enunciado principal con el siguiente axioma:

*Las ideas viven en los intersticios entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son. Por encima de la identidad y por encima de la contradicción, la utopía, sería una conjunción de lo distinto. En su nombre la identificación se refleja en la manera en que el lenguaje emplea la palabra fuera de la lógica, que habla de identificación no en su objeto, sino con los hombres y las cosas. La disputa griega sobre si lo que conoce a lo semejante es lo semejante o lo disemejante solo cabría zanjarla dialécticamente.*⁷⁵¹

⁷⁴⁹ La identidad con sus variaciones polisémicas quedaría resumida en los siguientes supuestos: (i) La unidad de la conciencia personal, es decir, la identidad psíquica ya comentada que prescribe que debe haber un yo idéntico, sin cambios, en todas las experiencias de cada sujeto. (ii) La identidad lógica, en el sentido de que la razón es un elemento común a todos los seres humanos y con especificidad como objeto constitutivo del ser, por consiguiente, el pensamiento de cada individuo nace y se desarrolla con universalidad lógica. (iii) La identidad gnoseológica, que establece que hay una coincidencia entre sujeto y objeto al elaborar (como sujeto individual) el objeto de su conocimiento. Véase Jameson, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁵⁰ << La no-verdad de toda identidad obtenida es la figura invertida de la verdad. >>. Adorno, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁵¹ *Ibíd.*, p. 146. Adorno se distancia de la lógica hegeliana en el sentido de que rechaza que el conocimiento dialéctico tenga que avanzar solamente resolviendo las contradicciones. Apunta que es suficiente con identificar y confrontar con la inadecuación entre pensamiento y cosa. Aspira a un proceso de pacificación en la cosa. Entonces, la contradicción dialéctica: << no “es” sin más, sino que su intención consiste en no dejarse disuadir; en ella la dialéctica va a lo diferente. >>. *Ibíd.*, p. 149.

- (iv) Todas estas premisas anteriores, que bien pueden resumirse como una autocritica a la filosofía misma, desembocan en el esfuerzo por acabar con el sufrimiento físico. Ser crítico y ser dialéctico materialista implica una misión específica por delante de cualquier otra: la praxis debe ser capaz de transformar la sociedad en la abolición del sufrimiento en un grado “que no puede anticiparse teóricamente”, al que no se debe ni se puede poner ningún límite. Además, no se trata de suprimir el sufrimiento o de aliviarlo para un único individuo o grupo de individuos sino “para toda la especie a la que siguen perteneciendo”:

*(...) el único fin que hace de la sociedad sociedad exige que esta se organice tal como aquí y allí impiden implacables las relaciones de producción y tal y como aquí y ahora sería inmediatamente posible según las fuerzas de producción. Semejante organización tendría su telos en la negación del sufrimiento físico aun del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente a sí misma y a todo viviente.*⁷⁵²

En suma, queda en claro la dependencia que se establece entre el proceso histórico que puede llegar a transformar el capitalismo y el fenómeno de que en la sociedad prolifere una forma de pensar, de filosofar, que sea alternativa o radicalmente diferente, capaz de producir un tipo de pensamiento mejor del que estamos acostumbrados, ya que el Estado social, los economistas y políticos amoldados en la identidad, no hacen más que elaborar, reelaborar y volver a copiar lo no-verdadero sin posibilidad de salto alguno en sus conceptos, cerrando la puerta a que puedan “torcerse” en algún momento con respecto al derecho mundo reificado. El pensamiento dialéctico, más allá de su efectividad práctica, o más acá de sus pasos de obscurecimiento, debe ser capaz de generar conceptos utópicos: su potencia para promover cambios sociales dependerá de la originalidad de la retórica que utilice, la cual partiría

⁷⁵² Ibídem, p. 192.

siempre de la reflexividad. En cierto modo, esta investigación es un ejemplo de esta premisa que a la vez está demostrando (otra vez) que la “sociedad precede al sujeto”, ya que las categorías del pensamiento son colectivas y sociales, razón por la que la región de la identidad y la mismidad han sido un fatal destino para los proyectos de emancipación, puesto que su manifestación final más clara y decisiva en la historia humana, el dinero, como mediación entre el valor de uso y el valor de cambio, ha sido finalmente lo que ha logrado prevalecer y ser “amado” de entre todos los compromisos asumidos con el Otro.

Walter Benjamin, recuerda Adorno, construyó una huella en recuerdo de los desposeídos, relevante para esta investigación, en la que afirmó que “*mientras siga habiendo un mendigo seguirá habiendo mito*”. Ciertamente, una vez se ha expuesto el problema de la identidad como freno para el desarrollo de un lenguaje conceptual utópico, no hay más camino para explotar que girarse hacia la teología y su movimiento original para encontrarse con la dialéctica materialista. En ese orden o dimensión se pasará a observar a continuación algunas de sus formas retóricas para superar la no coincidencia entre el concepto de salvación y su objeto (el pueblo oprimido) a través de la utilización de conceptos con los que tratar de superar la contradicción del sufrimiento físico y la protección del *ansia por vivir* sin coacción y sin miedo para sorprenderse ante lo nuevo. El teólogo Ignacio Ellacuría esbozó un modelo original en su discurso de 1977 *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*⁷⁵³. En

⁷⁵³ En el prólogo Ellacuría expone su posicionamiento en relación a Marx: << *Efectivamente, resulta escandaloso proclamar, a unos creyentes acostumbrados a oír sin pestañear que la muerte de Jesús trajo la vida al mundo y que no aceptan ni teórica ni prácticamente que esa vida pase hoy por los hombres explotados, que los oprimidos son la salvación histórica del mundo. Y es también escandaloso para los que buscan la liberación histórica de la humanidad y ven a los oprimidos como personas a liberar Y no como salvadores y liberadores. Es cierto que hay movimientos históricos que entienden esa perspectiva liberadora de los oprimidos. Es conocido el texto de Marx: “¿Dónde reside, pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana?” (...) >>. Véase Ignacio Ellacuría. *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*. Revista Latinoamericana de Teología 18, 1989, pp. 305-333. El fragmento de Marx se corresponde con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y conecta especialmente con el concepto de praxis que se introduce en ella. Exactamente, el planteamiento de fondo para ser analizado sería el siguiente: << (...) *el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas.* >>. Marx, *op. cit.* El propio Marx asumió que la superación positiva de la religión era aplicar que el hombre es “*el ser supremo para el hombre*”, y con ello desmitificar todas aquellas situaciones en las que el hombre es un “*ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable (...) ¡Pobres perros! Os quiero tratar como a hombres*”. *Ibíd.*, p. 61.*

él, lo que resulta más interesante para profundizar es el uso que hace del lenguaje y la creación de categorías para oponer conceptos. La fuerza de esta perspectiva de Ellacuría es analizada por otro teólogo, Jon Sobrino, quien llama la atención sobre la energía que incorpora la disquisición mencionada al recuperar el mito de “pueblo crucificado” para exaltar la realidad histórica en los propios términos del pueblo que existe en *camino de muerte*, por tanto, que asume como una parte constitutiva de ellos:

*(...) una muerte histórica que toma la forma de “crucifixión”, asesinato, activa privación histórica de la vida, lenta o rápidamente, A esta muerte, “producto de la injusticia”, acompaña la “crueldad”, el “desprecio” y, por otra parte, el encubrimiento. A esto suelo añadir que al pueblo crucificado, además, se le niega palabra y hasta nombre, y con ello se le niega “existencia”. El pueblo crucificado no “es” y el mundo de abundancia impide o dificulta que “llegue a ser”. Así, puede desentenderse –sin mala conciencia– de lo que ocurre a esas mayorías.*⁷⁵⁴

En segundo lugar, estas líneas de pensamiento dentro de este marco teológico de liberación establecen dos interpretaciones sobre los conceptos de “esperanza” y de “utopía”, ambos pasan a ser considerados sujetos de procesos históricos que dan lugar a un discurso para provocar la inversión de la verdad ideológica a su posición real como no-verdad, y a la vez habilitan la “pacificación” de esta mediante la irrupción de la verdad socialista proyectada desde el cristianismo. Se estructuran del siguiente modo:

- (i) La esperanza es asumida como un impulso “savífico” que coloca el movimiento de lucha (y salvación) en la dirección adecuada, lo que no quita para que sea cuestionando en todo momento en cuanto a si resulta pertinente o adecuado (cada una de sus premisas de actuación) para

⁷⁵⁴ Jon Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Trotta, Madrid, 2007, p. 21.

oponerse a sus contrarios que ya de partida están identificados en la categoría de “civilización de la riqueza”⁷⁵⁵. Y por otro lado, *desenmascara* la creencia de que “un pueblo de pobres solo puede recibir y no dar”⁷⁵⁶.

- (ii) La utopía queda fundamentada inicialmente en un elemento dialéctico de carácter espacial⁷⁵⁷. El enunciado clave sería que hay lugares más propicios

⁷⁵⁵ La modalidad alegórica de “civilización de la riqueza” para captar la totalidad que apuntan Ellacuría y Sobrino viene a ser el reflejo de la occidentalización total del mundo dentro de la lógica norte-sur. Consecuentemente, el modelo de convergencia queda compuesto por axiomas a priori tomados además de un modo acrítico (lo que implica que concepto y objeto sean asumidos como coincidentes, eliminando de lo central todas las contradicciones que históricamente se han producido y que son evidentes): la libertad de mercado, la libertad de prensa, el laicismo, la democracia electoral plural y todas ellas corren subsumidas en la estructura de estructuras que es el capitalismo, cuya superioridad se presenta incluso como la totalidad del progreso de la historia en la que el socialismo y el marxismo no habrían sido más que atisbos o discontinuidades. En realidad, al oponer la “civilización de la riqueza” en oposición a la “civilización de la pobreza” se abre el espacio detrás de la idealización, o dicho con otras palabras, la ideología capitalista y el cristianismo compiten entre sí pero finalmente se arrejan y dan lugar a una amalgama que Amin define como: << (...) *civilización occidental y cristiana, como si evidentemente hubiera complementariedad y exclusividad.* >>. Si comparamos, resulta evidente que la ideología del capitalismo ha compartido con el cristianismo la aspiración de ser universal (pero tal aspiración no es sino una de las versiones de la identidad, es decir, se admite en el plano formal que el ser humano es por esencia idéntico a cualquier otro individuo, y he aquí el nexo homológico fundamental entre ambas: << *Por un acto de convicción íntima (cada individuo) puede convertirse en un ser humano de la más alta calidad independientemente de sus orígenes y de las condiciones materiales y sociales.* >>. Amin, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁵⁶ Desde un prisma político, este enunciado se opone a su contrario que sería aquel pensamiento presuntamente progresista de que los países con más desempleo o con menos crecimiento económico no deberían acoger refugiados o inmigrantes dada su situación general de Estado social menos abundante en recursos y en madurez institucional en comparación con la de otros Estados vecinos. Es evidente que si se produce ese tipo de división, aparentemente puede ser ventajosa para el país más débil, pero igualmente lo que puede provocar es una percepción social cercana al sentimiento de arrogancia *entre-y-hacia unos* y de inferioridad *hacia-y-entre otros*. Cristaliza así la idea de que la erradicación de la pobreza y la explotación, como compendios de fórmulas de acción política, económica y cultural, debería venir de abajo hacia arriba y no solamente desde las estructuras más dominantes (con mayor acumulación de capital). De este modo bidireccional se generaría un sentido de humanidad universal o de proyecto colectivo, así como se impediría el arraigo de la idea de sumisión, es decir, que la recuperación (y aquí la cuestión sería ¿hacia qué?) sea más el fruto de factores externos a la comunidad (que se adhiere a ellos porque no tiene más remedio, sucumbiendo a procesos ulteriores de chantaje y servilismo con respecto a los intereses del Estado social mundializado y las instituciones financieras internacionales) en vez de ser producidos o depositados como potencia desde dentro de la comunidad.

⁷⁵⁷ Según esta concepción, áreas como Latinoamérica y África central y oriental deberían ser espacios más prolíficos en generar formas ideológicas de carácter profético y utópico. No cabe

que otros para que surjan “utopistas proféticos” y “profetas utópicos”⁷⁵⁸. La utopía surge de la oposición entre la “civilización de riqueza” y la “civilización de pobreza”, que no conlleva una pauperización de la sociedad a escala mundial, sino la negación de los artefactos de su contrario, por lo tanto: la no-abundancia, la ausencia de la fantasía del consumo personalizado, la dosificación de la propiedad, la no exaltación del logro individual, la devaluación del confort y el éxito como *telos*. Entonces, lo real no es “soy yo” sino “somos nosotros”⁷⁵⁹. Una vez se

duda que el espacio geográfico y arquitectónico de campos y ciudades ha venido siendo marcado por la guerra, la violencia, la acción militar y policial, la dictadura y la sublevación del pueblo, lo que ha estructurado que el espacio mismo responda en su creación a una relación entre dominado y dominante. El espacio dominador (que responde al interés de los vencedores) se caracteriza, como sostuvo Lefebvre, por la privación generalizada de la propiedad privada (caracterizado por un proceso de castración entre la propiedad de la tierra y la posesión de viviendas y los miembros de esa sociedad que deben intermediar obligatoriamente con los agentes del proceso de reificación, es decir, satisfacer la regla del valor de cambio como especulación en sí). La metáfora que opone Lefebvre es que al espacio masculino (como dominador) habría que imponerle un espacio femenino, pero no como superación del primero (no se trata de una venganza o un ajuste de cuentas, que llevaría implícito ya sus propios límites) sino como transición hacia un espacio metamorfoseado: << Podemos hablar de un período transitorio entre el modo de producción de cosas en el espacio y el modo de producción del espacio. La producción de cosas fue promovida por el capitalismo, dominada por la burguesía y por su creación política, el Estado. La producción de espacio implica otras condiciones entre las cuales se encuentran la decadencia de la propiedad privada del espacio y simultáneamente la del Estado político, dominador del espacio. Lo que implica el paso de la dominación a la apropiación y la primacía del uso sobre el cambio (la mengua del valor de cambio). >>. Henri Lefebvre. *La producción del espacio*. Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 439. La suposición de Ellacuría y Sobrino necesitaría, para que realmente crezca esa semilla revolucionaria, una praxis de transición conflictiva entre el modelo de producción de cosas al modelo de producción de espacio. La oportunidad en estas áreas más pobres deviene en que sus poblaciones todavía pueden estar menos influenciadas por el problema del cierre del sujeto en la identidad que es impulsado por la ideología del productivismo, el dogmatismo del crecimiento cuantitativo y la fantasía del confort infinito mediante el aumento del consumo.

⁷⁵⁸ Sobrino, *op. cit.*, p. 38. Véase también Ignacio Ellacuría “*Utopia and Prophecy in Latin America*”. *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Orbis Books, New York, 1993, pp. 320-328.

⁷⁵⁹ El “nosotros” queda fijado como un símbolo del proceso de crear el futuro socialmente. Desde una perspectiva cristiana << (...) la conexión inmediata de creación y resurrección es falsa. El proceso de destrucción de “la imagen y semejanza original” no se recompone sino por un proceso histórico de muerte y resurrección. Y eso significa crear el futuro y no rehacer el pasado. La salvación del hombre consiste en la creación de un hombre nuevo, construido en la resurrección de quien ha luchado hasta la muerte contra el pecado. >>. Ellacuría. *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, *op. cit.* pp. 310-311. Por consiguiente, el marco teológico propuesto establece no un Dios-en-sí ni un Dios para-sí, sino

centran en la noción de utopía, esta es el equivalente al concepto de *reino* (el mundo para luchar por la utopía y traer la eutopía), y su impulso de realización es suprimir el sufrimiento de los pobres. En esta línea se podría afirmar que la extirpación del proyecto de utopía del inconsciente político o el intento de su fragmentación para ser recordada en la imaginación es únicamente el signo de la incapacidad del individuo para gestarla (quedando interpretada como una *ou-topia*, es decir, como un “lugar imposible” o lo que “no puede ser” en oposición a la *eu-topía* como el lugar de “lo bueno”), lo que causa en última instancia que el sujeto sea considerado por la ideología como el objeto de lo rico o el objeto de lo pobre⁷⁶⁰. Si prevalece la segunda consideración, como cabría esperar por lo visto hasta ahora, el individuo adquiere la cualidad de ser explotable e inmediatamente sufre la negación de vida pero también de negación de la fraternidad⁷⁶¹. El *antirreino* (véase nota 92) funciona como el mundo que debe ser negado como símbolo en el que convergen los poderes económico, político, financiero y sociocultural. Por lo tanto, el *reino* es todo lo opuesto al *antirreino* (su praxis “*no puede ser solamente beneficencia, sino que, por todo lo dicho, tiene que ser también liberación*”⁷⁶²).

un *Dios-en-otros y para-otros*, y “*en escandalosa novedad*”, un *Dios-a-merced-de-otros*. Veánse Jon Sobrino. *Terremoto, Terrorismo, Barbarie y Utopía*. Trotta, Madrid, 2002, p. 206. Y Ignacio Ellacuría “*Utopia and Prophecy in Latin America*”. *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Orbis Books, New York, 1993, p. 209. Lo que implica un proceso dialéctico que no es “vengativo” sino que busca la *pacificación* de cada objeto en su propia contradicción.

⁷⁶⁰ Marx y Engels se opusieron siempre a que la contraposición “más simple” de todas las aporías sociales, el antagonismo de pobres y ricos, fuera tomada como la esencia y así les agudara la dinámica de la teoría de la lucha de clases, lo que no impide para que en la ideología del capitalismo sí que fragüe lo contrario a la teoría de clases mediante la creencia dogmática en esa oposición dúlica y simplificada del rico existiendo sobre el pobre y el pobre existiendo contra el rico. Adorno, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁷⁶¹ La praxis revolucionaria desde el marco teológico de la liberación designa a la fraternidad no como un atributo de la democracia (en la línea de la tradición de la Ilustración o el discurso oficial sobre las motivaciones y fines de la Revolución Francesa), sino como la revelación del reino que manifiesta la supresión de la muerte del pobre. Luego, en el mismo sentido de Adorno, resulta que: << *La fraternidad universal puede ser formulación de la utopía universal*. >>. Jon Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Trotta, Madrid, 2007, p. 112.

⁷⁶² Para Sobrino, la liberación implica un tipo de praxis que adquiere credibilidad solamente al enfrentarse al antirreino. *Ibidem*, p. 114.

En síntesis, esperanza y utopía, reino y antirreino, civilización de pobreza y de riqueza, todos ellos son elementos articuladores para una solución (utópica) a la clausura de la identidad. En cierto modo, tampoco podrán liberar de las ilusiones y de los “espejismos” de esta última, pero al establecer términos y formas con significados nuevos o parcialmente diferentes que se revelan ante nuestro pensamiento, los espejismos se hacen “*visibles y que nos proporcionen una vislumbre del gran hechizo que captura e inmoviliza la vida moderna*”⁷⁶³. Unir en un proceso de *desencantamiento de la identidad* la conjugación de la lucha dialéctica para que al fin se imponga el impulso utópico: esta es una senda para que en algún lugar de la mente reine un clima intelectual en el que interactúen términos y categorías con peso filosófico, sociológico, antropológico, político y económico. Esta es la manera para que la totalidad compleja de la expansión capitalista pueda ser pensada y debidamente imaginada, y para que cada elemento (como el abstracto y líquido sistema financiero) ocupe su lugar para poder ser negado y superado pacificando su objeto, es decir, pacificando las contradicciones que perdurarán en el proceso.

De la misma forma, esta perspectiva de avance siempre necesitará tener presente que el hambre es el impulsor más hondo para engendrar la libertad. Por consiguiente, la rebelión política-económica y la reflexividad deberán llevar el proyecto de la humanidad hacia sentir el dolor de un modo auténtico pero a la vez fecundo⁷⁶⁴. La visión a largo plazo no puede ser otra cosa que eliminar las causas de la indignación y la explotación, ¿qué otra cosa puede ser si no? El revolucionario Müntzer en su lucha al lado de los campesinos lo pensó así:

*Los propios señores tiene la culpa de que el pobre se convierta en su enemigo: si se niegan a eliminar la causa de esa indignación ¿cómo han de solucionarse las cosas a la larga?*⁷⁶⁵

⁷⁶³ Jameson, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁶⁴ Ernst Bloch. *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*. La balsa de la medusa, Madrid, 2002, p. 211.

⁷⁶⁵ Extracto de la *Apología sumamente justificada* de Müntzer. *Ibidem*, p. 127.

La paz y el orden son fantasías que se rompen ante la fuerza de una praxis como esta, que no podrá caminar demasiado sin teoría. Sería equivocado razonar que la realización de la utopía, si implica una insurrección, estará desencadenando una reacción violenta contra la violencia. Dialécticamente, la rebelión estará luchando por apropiarse de la violencia. El primer principio anticristiano que permite la explotación de los explotables surge cuando la figura del padre se ama a sí misma en vez de al hijo y a los hijos de los demás. El segundo principio anticristiano (cuyo desarrollo mayor descansa en el protestantismo del propio Lutero) vendría a ser el consentimiento de la explotación, que tiene una repercusión filosófica y teológica mucho mayor que la primera ya que el que consiente, partiendo de su consciencia sobre la presencia del carácter solidario de la naturaleza humana (que Darwin sí demostró en sus investigaciones; véase nota 583), se hace dueño y responsable de *“la supremacía del mal sobre todos aquellos a quienes se hace el mal”*⁷⁶⁶.

Si para el cristianismo de liberación el impulso utópico queda saturado como la abolición del antirreino, la relación del marxismo queda saturada como la abolición de la ideología liberal tanto como del conservadurismo tradicional, pero ambas ya no son más que el compromiso que asumen ellas mismas con el sistema de mercado que, en nuestros días, como apunta Jameson, se ha transformado en el “sentido común liso y llano y ya no más en un programa político”. La problemática de la posmodernidad para la realización utópica radica en que la nada o lo que no-es-capitalismo como opuesto en lucha ha salido de la circulación de los sistemas de pensamiento (es decir, de su autocrítica), razón por la que estos mismos han dejado de ser efectivos y no tienen más camino que inventar artefactos compensatorios recuperando formas del pasado o generando conceptos débiles y contradictorios que no entran en oposición con la estructura sino que se mantienen en el quietismo burgués.

⁷⁶⁶ << Por consiguiente, no cabrá decir que el amor esté en contradicción con la violencia, su más baja servidora, mientras no se haya logrado atajar de raíz la maleficencia mediante el simple consentimiento de esta, hasta tanto no haya poseído cristiano alguno el amuleto que sustituya a la espada y realizado sin lucha la anexión del Infierno a los dominios del Paraíso. >>. Ibídem, pp. 128-129.

5. Corolario final: la compensación de la explotación por la transformación de la consciencia

Uno de los múltiples ejemplos de artefacto queda resumido en los modelos compensatorios o justificativos desarrollados por el economista Jeremy Rifkin, que es capaz de conjugar sin rubores una sistematización coherente o robusta de los planteamientos menos conflictivos de un economista socialista como Oskar Lange⁷⁶⁷, con aquello que denomina como “*democratización de la innovación y la creatividad en el incipiente procomún colaborativo*”⁷⁶⁸. Se trata de un esfuerzo por suprimir los impulsos utópicos basados en la confrontación dialéctica para discurrir por un sistema de pensamiento propio de mentes debilitadas por negarse radicalmente a dejar sorprenderse por lo auténticamente nuevo. Así, en su historicismo, Rifkin no se abstiene de arrinconar la transformación de la narración de la liberación de la humanidad en una causalidad entre los predecibles cambios futuros que se

⁷⁶⁷ Rifkin menciona a Lange en su exilio de la Universidad de Chicago cuando analizaba el comportamiento natural de las empresas hacia el monopolio, y el impacto del cambio técnico en la producción: << (...) en sectores ya consolidados >>. Véase Jeremy Rifkin. *La sociedad de coste marginal cero. El Internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*. Paidós, Madrid, 2014. , p. 17. El economista estadounidense parece despreciar los minuciosos trabajos sobre la superioridad de la planificación económica sobre el mítico comportamiento libre de los mercados y la tendencia al desajuste regulatorio y la tendencia monopólica irrevocable. La alternativa para que Europa se hubiera librado de la crisis que precipita la Segunda Guerra Mundial bien podría haber sido bajo otro tipo de estructura de la base productiva: << (...) las empresas socialistas deben ser corporaciones de trabajadores autónomos que actúan como depositarios del interés social. Dos extremos pueden poner en peligro el carácter propiamente socialista de la empresa. Uno es la falta de representación del interés público. En este caso la propiedad de los medios de producción, cualquiera que sea su carácter formalmente jurídico, deja de ser propiedad socialista y se convierte puramente en propiedad de grupo vacía de toda responsabilidad ante la sociedad. Llamaré a esto la degeneración extrema anarco-sindicalista. >>. Además, los incentivos de la economía socialista también los expuso de un modo que hace posible entender cuál fue (y sigue siendo) el desafío: << La propiedad social de los medios de producción implica nuevas oportunidades para el desarrollo económico. Los intereses particulares creados ya no obstaculizan el uso racional de los medios de producción en interés social. La propiedad social de los medios de producción hace posible la planeación económica: planeación del tipo de acumulación, de las inversiones básicas que determinan la dirección del desarrollo de la economía nacional, de la división del ingreso nacional, y finalmente la planeación de la producción para conseguir la coordinación de los diferentes sectores de la economía nacional y un desarrollo económico armonioso. >>. Oskar Lange. *Problemas de economía política del socialismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1989, pp. 16-17.

⁷⁶⁸ El cual: << (...) está generando una clase nueva de aliciente que se basa más en el deseo de fomentar el bienestar social de la humanidad que en la expectativa de una recompensa económica. Y su éxito es innegable. >>. Rifkin, *op. cit.*, p. 37.

iniciarán en los sectores tecnológicos de la comunicación y de la energía y su efecto inmediato en la conciencia del hombre, como si ambos “paradigmas” fueran automáticos sobre la sociedad y solo pudieran hacerla discurrir en una dirección de mejora en la que, por cierto, el sufrimiento físico, la liberación de los oprimidos-explotados queda disuelta, pues solo aparece apuntada la responsabilidad de poder dejar un “*mundo mejor para nuestros hijos*”, los de la burguesía, claro está, mientras el presente no es más que un laboratorio de experimentos que retrasan la perturbación singular que nadie quiere explorar. En suma, el “procomún”⁷⁶⁹ de Rifkin, como alegoría de proyectos empresariales colaborativos que buscan el beneficio colectivo antes que el lucro, no es más que una negación de que el dinero no debe tener un opuesto, y que todo debe quedar encerrado -incluido el propio sujeto- en la identidad del proyecto capitalista de lo “común” (ahora siendo concebido como un equipo de emprendedores tan de moda en el siglo XXI, en vez del héroes empresariales solitarios como ocurrió en el siglo XX). Jameson, por medio de Marx, vuelve a colocar esta fantasía de utopía liberal en sus justos términos de no-verdad:

La transformación socialista de los seres humanos y de las relaciones sociales previsto por Marx, sin embargo, tenía como condición de posibilidad un régimen de alta productividad y tecnología avanzada que ningún voluntarismo puede convertir en realidad. El estalinismo está desapareciendo no porque

⁷⁶⁹ El *procomún* representa el “eclipse” del capitalismo, un artefacto que sucede en “red” (o en línea) y que necesita para realizarse que se produzca un proceso de liberación de las comunicaciones del control y la propiedad del Gobierno y del mercado: << *No se trata del procomún ancestral de la época feudal sino de un procomún de alta tecnología del siglo XXI que permitiría gestionar las actividades económicas distribuidas entre iguales y de escala lateral que el Internet de las cosas hace posible. El procomún en red se convertiría en el organismo rector del nuevo paradigma económico basado en la colaboración.* >>. Ibidem, p. 191. Como es evidente, Rifkin no contempla la lucha de clases como una categoría que deba tener en cuenta para poner a prueba su utopía, en el fondo solo identifica la necesidad de cambio como un aliento que tiene lugar por imperativo moral. No obstante, sin hay algo positivo en la construcción utópica del procomún proviene de que no hay un impulso por alejarse de los valores positivos que, por ejemplo en este caso, las nuevas redes de comunicaciones y las diferentes tecnologías que las apoyan pueden llegar a aportar para articular proyectos colectivos de transformación social, en vez de concentrar la energía creativa no ya en la negación crítica sino en los valores negativos del mundo (el control y vigilancia monopólica de las comunicaciones) lo que daría lugar a directamente suprimir la posibilidad de nuevas experiencias (que sería el proceso de falsificación del mundo diagnosticado por Scheler; véanse notas 100 y 694).

falló, sino porque tuvo éxito, y realizó su misión histórica al forzar la rápida industrialización de un país subdesarrollado (de ahí su adopción como modelo para muchos países del Tercer Mundo)⁷⁷⁰ (...) ¡el comunismo es la primera etapa hacia el socialismo! (Basta recordar cómo en Polonia, la industrialización bajo una única administración global –El Estado– fue la condición previa para el surgimiento de un movimiento obrero nacional). El problema, que todavía no ha sido resuelto, consiste ahora en asegurar la llegada del segundo paso.⁷⁷¹

Parece haber quedado claro después de los capítulos precedentes que el socialismo no puede suceder sin contradicciones, hasta el mismo punto o grado en el que el capitalismo, pese a su obcecación en no querer reconocerlo, se desarrolla, aunque con una diferencia que no es menor, ya que en las sociedades basadas en el dominio de clase “*estas contradicciones - particularmente las contradicciones entre el desarrollo de las fuerzas de producción y el carácter restrictivo de las relaciones de producción- están conectadas con los intereses de clase y toman la forma de lucha de clases. Esto no sucede en una sociedad socialista. En consecuencia, solemos hablar de esas contradicciones en el socialismo como carentes de*

⁷⁷⁰ Esta misma consideración sería de aplicación para el desarrollo histórico y económico de China, no es casualidad que su modelo de producción económico en vez de ser conceptualizado como un modelo con entidad propia, como una metamorfosis del precapitalismo en colonialismo capitalista, este en socialismo y luego en régimen comunista, y ,en sucesión, este último traspuesto en una declinación distinta del capitalismo occidental, y aun habiéndose demostrado el éxito del comunismo para industrializar un país gigantesco y paliar con más eficacia las hambrunas de antaño y tan frecuentes durante su larga época medieval, resulta que ahora el proceso cultural de convergencia transmite el código cultural de que lo que ha ocurrido es que se ha producido una absorción de atributos del capitalismo, es decir, la economía china es considerada no como un referente de lo nuevo (aunque sea amenazante para el equilibrio ecológico de la Tierra) sino como una rendición a la economía de mercado, de manera que la planificación económica y la plutocracia de las familias “burócratas” que controlan la cúpula del partido comunista chino son reducidos a vestigios inertes de otra época que la historia terminará de liquidar. Nadie reflexiona sobre cómo se produjo el excedente de capitales y producción que el comunismo acumuló durante décadas para poder después iniciar su proceso de expansión y poder financiar al resto de la economía mundial (así como paliar sus propias limitaciones de recursos mediante el comercio con Rusia y EEUU.)

⁷⁷¹ Jameson, *op. cit.*, p. 367.

carácter antagónico”⁷⁷². En cualquier caso, nadie puede pensar que en el socialismo todas las contradicciones de la vida humana desaparecen automáticamente, ni que la única utopía tenga que responder a una sistematización marxista, pero quizás sí al impulso utópico de Marx. Por supuesto que el avance histórico en base a contradicciones, en base a la dialéctica materialista y existencial, confronta con la actitud escatológica-cristiana convencional, que solo concibe la transformación (salvación) del hombre como una dualidad unidimensional donde la lógica impone el principio de la no contradicción.

Como ya se ha expuesto, en la aspiración científica y filosófica del marxismo, aunque “suene” escandaloso, puede ser factible una interrelación dialéctica con un tipo de teología cristiana que ansía, por el mismo método de pensamiento (aunque no exactamente solo con las mismas herramientas), el regreso del tiempo mesiánico⁷⁷³. De su afinidad, como valencias que cambian de lugar, puede emanar un proyecto colectivo en el que el reino como superación del antirreino traiga la materialización del paraíso de los hombres en la tierra de los hombres, lo que permita a su vez el disfrute de la herencia histórica de todas las voces que se perdieron en la historia fruto de la explotación y la injusticia. Desde luego que no se trata de que estas últimas se fusionen en la forma convergente de una voz fuerte sino que, todavía siendo una voz débil que no buscará el ajuste de cuentas sino la pacificación, dará lugar, con sus huellas proyectadas siempre hacia el futuro, a que la transición alcance ese lugar sin límites para el pensamiento (en un movimiento que nunca se detendrá del todo) donde podrá realizarse finalmente la supresión del sufrimiento y donde, por tanto, el fenómeno por el cual los seres

⁷⁷² Lange, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁷³ El mesianismo en este caso hay que entenderlo como el mundo futuro, la ciudad por venir que ya nunca más es excluyente, como reconoció, incluso, el conservador Friedrich W. J. Schelling cuando en las últimas lecciones de su *Filosofía de la Revelación* abrió un espacio interpretativo para lo nuevo (en su caso, además, motivado políticamente para hacer frente a la popularidad de la izquierda hegeliana): << *San Juan es el Apóstol de la Iglesia venidera, la por fin auténticamente general, de ese modo, segundo Jerusalén, que él mismo vio bajar de los cielos, adornado como una novia para su esposo, de aquella ciudad de Dios y ano excluyente, en la cual entran por igual paganos y judíos, en la quedan comprendidos por igual el paganismo y el judaísmo, que sin autoridad exterior, cualquiera que sea, subsiste por sí misma, al haber hallado su espíritu en ella una patria a la que pertenecer.* >>. Bloch, *op. cit.*, p. 250. Quizás la contradicción que persiste en el propio proceso transformador que implica la realidad futura yazca en la contradicción específica de la *Profecía a Pedro* (Juan 21, 21-23) cuando el traidor les sigue y él, Pedro, se vuelve a Jesús resucitado para quejarse: << “Señor, y este, ¿qué?” Jesús le contesta: “Si yo quiero que este se quede hasta que yo venga, a ti ¿qué?”. >>.

humanos son explotables por el modelo de producción económica se convierta en “lo extraño”.

CONCLUSIONES

*Dos enemigos máximos del hombre
Temor y Esperanza, encadenados juntos,
Los mantengo lejos de la comunidad*

Goethe. *Fausto*.⁷⁷⁴

La presente investigación ha supuesto un desafío intelectual para ser capaz de acompañar y revisitar los desafíos atendidos por Fredric Jameson a lo largo de su dilatada y prolífica carrera, que a su vez consistieron en acompañar (en un modo de desentrañamiento para separar lo aparente de lo oculto) los textos de las mentes más influyentes de la historia del pensamiento político, la filosofía, la economía y el arte desde la Época Moderna, que empezó a fraguarse en algún punto entre la Alta Edad Media y el inicio del Renacimiento, y que ha ido pasando por fases y ciclos, hasta llegar a la posmodernidad, que es el período que sujeta, encierra y sofoca la mente de los hombres de mi generación. La “esperanza” contenida en la cita con la que comienzo estas conclusiones no es sino un guiño a la ambición no liberada de desesperación de la pequeña burguesía por ascender en la lucha de clases hasta ocupar el punto “oval”, y así “el temor”, igualmente presente en la cita, no es sino la angustia de estos mismos por resbalar hasta la ciénaga de los *explotables*, el sujeto histórico desde el que he operado el balanceo de la dialéctica materialista, la dialéctica existencial y la teología cristiana de liberación.

En el desarrollo de cada capítulo, donde además he practicado el metacomentario y el pensamiento dialéctico hasta el límite que me han prestado mi propia consciencia y perspectiva histórica, he aprendido que cuando se trata de encontrar cuál es la tendencia adecuada para salvar la libertad y la integridad del hombre es preciso sumergirse en los problemas decisivos que tienen que ver con el contenido y la estructura que organizan la sociedad y el proceso de producción económica que la reproduce, finalmente devenidos en la forma de cultura y esta misma en ideología. Las siguientes conclusiones estarán siempre pendientes de convertirse en axiomas analíticos o no serlos, pues no era ese el objetivo, sino que surgieran por efecto del ejercicio dialéctico, que es siempre efímero y no satisfactorio

⁷⁷⁴ Goethe. *Fausto*. Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2002, p. 268. Citado por Lukács. *Estética. op. cit.*, p. 188.

para las mentes debilitadas por el cerramiento de la identidad, puesto que las contradicciones persistirán en cada iteración. Las conclusiones quedan clasificadas en la categoría A y la categoría B, dando ambas los resultados y enriquecimientos obtenidos por medio de la investigación.

A) En la escala lógica y gnoseología del conocimiento general:

- (i) *El capitalismo siempre se sobrepone a todas sus crisis.* De hecho, todas sus crisis son oportunidades para acelerar su expansión, acumulación y sus mecanismos de desposesión. La globalización equivale a una fase de crecimiento del capitalismo, siendo esta fase únicamente predecible y criticable desde la ciencia del materialismo dialéctico. El desafío de la humanidad se erige en que el límite de expansión del capitalismo está llegando a su cénit, pues a partir de su momento de plenitud máxima será cuando el sistema quede cerrado en sí; es entonces cuando tendrán que suceder cosas sorprendentes y en ese marco histórico se abrirán, aunque por poco tiempo, las *singularidades* por donde el pensamiento utópico debe comenzar su proceso de praxis, a su vez revestida de “antimateria” o, en otras palabras, de formas de pensamiento que desplieguen el no-capitalismo y la negación del antirreino. Dichas formas irán deslizándose hacia el centro de la acción política, pero para desplazarla hasta su supresión misma, es decir, para superarla por un proceso de reproducción económica y cultural basado en el impulso utópico de negación del mundo dado. Por lo tanto, en la abolición del sufrimiento físico y en el declive de la propiedad privada como fin estático con sentido para la felicidad del hombre.
- (ii) El sistema de expansión del capitalismo contemporáneo (su inercia a la acumulación y la desposesión a escala mundial) confirma la vigencia de, primero, la *primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo*. Y, segundo, proyecta, tal y como predijo Marx, que dentro del impulso utópico, ahora mismo tanto de inercia liberal como de inercia socialista, está engendrada la *negación de la negación*: sin poder restaurar la propiedad privada ya desposeída, imagina que en el porvenir la *propiedad privada individual estará basada en la cooperación o*

colaboración. Y esto será así para ambos supuestos, aunque solo la utopía socialista integra la posesión colectiva de la tierra. Solo con algún atisbo recoge la utopía liberal lo que sí se afirma con contundencia desde la socialista: *la posesión colectiva de los medios de producción producidos por el propio trabajo* (y no por la propiedad del Estado social). En ambos casos se cumple la previsión factible de que la transformación encarrilada por la negación de la negación será más ágil que en siglos anteriores gracias a que los procesos sobre los que descansa la producción son orgánica y totalmente sociales y llevan más tiempo enraizados como tales. En todo caso, la negación de la negación es el primer proceso dialéctico materialista que es claramente discernible en la totalidad manifiesta del capitalismo occidental del presente.

- (iii) Los desequilibrios, conflictos, desajustes y tensiones políticas de la actualidad siguen directamente conectados con la *lucha de clases*, las cuales ya sean motivadas por el resentimiento (entre las clases de la pequeña burguesía y de la clase media trabajadora de las economías capitalistas más desarrolladas) ya sean delineadas por el principio de conservación (la superación de la escasez y el hambre por las clases proletarias oprimidas y los pobres de los países del “primer” y “tercer mundo”), son cada vez más complejas de agrupar debido a la ascendencia de la lógica del principio de hipercoherencia. De ahí que las fronteras o demarcaciones entre clases han entrado en un grado alto de entropía que fragmenta todo el cuerpo de teorías para explicar el funcionamiento de la estructura de las estructuras, obscureciendo la posibilidad de reunificarlas en un discurso correlacionado que sea *nuevo, emancipador y revelador*. En este marco de desorden radical disfrazado de orden racional se produce la confusión de las cualidades, como la cantidad y la calidad, en el sentido de que prevalece el valor mistificado de la primera sobre la segunda (el consumo masivo de mercancías baratas y obsoletas); también la segunda se confunde pero con la noción de confort que logra adquirir un valor cultural supremo. La lucha dialéctica solo tendrá valor de uso si se dirige a la lucha. Primero, *a la lucha para sofocar la separación, asilamiento y cerramiento de los individuos en sí mediante la discriminación, marginalización y dispersión del espacio social y de los mecanismos del pensamiento utópico*, los únicos capaces de operar en clave de grupo o proyecto colectivo y necesariamente vinculados a la adquisición de conceptos y categorías para

ingeniar sistemas teóricos aplicados a resultados prácticos de transformación o negación del mundo. Segundo, *a la lucha orientada a desmitificar la fabricación de la confusión ideológica en los pueblos, regiones y el espacio de lo público*, en el sentido de seguir esperando en el allá la singularidad en vez de tratar de realizarla en el acá.

- (iv) La *experiencia crítica* solo puede hacerse desde el interior de la totalización (desde el interior del texto o de la cultura) y no desde una posición quietista ni contemplativa. Por consiguiente, es a partir de la reflexividad dialéctica de cualquiera, entendida esta como el esfuerzo individual realizado para alcanzar a través de la propia vida real el instante anti-mítico en el que se atisba el borde oscuro de la totalización histórica, pues, cuando surge el momento en el que la praxis se convierte en un objeto tangible al alcance de cada uno, pues como miembro de la sociedad, adquiriría la responsabilidad de *usar la inteligencia para buscar siempre lo nuevo y revelar la profecía*; practicando la elevación desde la raíz, se trataría de escuchar las voces de los débiles -olvidadas por la historia- para articular una reorganización del mundo cuyo reflejo siempre será una imagen en movimiento y no estática.

B) En la escala crítica del pensamiento político de Fredric Jameson:

- (v) *La teoría dialéctica es el pilar central del pensamiento político de Jameson*. Es a través de ella como logra atajar la distancia entre las dimensiones discontinuas de la estructura de producción y las desigualdades sociales cambiantes del esquizoide orden global. La práctica de un Sartre, la crítica social implacable y cargada de negatividad de un Adorno, y la lógica del materialismo dialéctico de un Marx y un Engels articulan la centralidad de su visión holística del mundo, habilitada como mucho más pertinaz y nueva que la de cualquier otro pensador posmoderno. Efectivamente, Jameson obliga a tomar un compromiso más allá de la lectura de las obras de referencia del marxismo. Postula la *experiencia objetiva de la realidad social y de la forma ideológica subyacente teniendo como principio lógico que la injusticia y la explotación presente en esa realidad no podrán escindirse, suprimirse ni abolirse si el análisis y la ingeniería de subsanación no deriva de poner aquella en relación con*

todos los niveles (sociales, culturales y económicos) que la sellan como una totalidad. Solo desde ese compromiso intelectual y político se puede concebir un discurso de transformación social.

(vi) *El inconsciente político y la filosofía del lenguaje son dos de las herramientas conceptuales más sofisticadas para destripar el modo en que la producción cultural es causada por la producción económica, y entender cómo las representaciones artísticas y sociales no son sino reacciones contradictorias a la supremacía de la relaciones económicas. Todo texto está imbricado por una matriz de procesos económicos y psíquicos que dan lugar a la fantasía política que despliegan. Queda demostrado que metodológicamente el marxismo es capaz de localizar el ideograma central de cada inercia textual, es decir, identificar el proceso de formación histórica de la forma que tiene el texto, que esencialmente es ideológica. El marxismo conjugado con el cristianismo profético de revelación y emancipación permite hallar el misterio escondido en el pasado de la cultura. Aplicar la perspectiva del análisis de la religión al texto tanto como el análisis económico de Marx permite soldar la huella de la lucha de clases que a lo largo de los tiempos fue dejando un hilo de voces débiles equivalente a las voces de los que no vencieron. El destripe del inconsciente político del texto se materializa en una revelación para entender el presente pero más aun para poder confrontar dialécticamente con los opuestos y así poder soñar despierto en-y-con lo nuevo y no existir en la repetición inconsciente, ni caer en la seguridad de la identidad psíquica que discrimina el riesgo de explorar lo radical, sin poder negar la negación de que no puede existir otro sistema de organización política de impulso utópico que no sea en fundamento la democracia electoral y el derecho que la constituye en el orden del capitalismo.*

(vii) Para Jameson, *la praxis debe ser colectiva en el sentido de que debe darse el reconocimiento del Otro en cuanto a realización de un proyecto colectivo de emancipación de la explotación. Por lo tanto, Jameson no se decanta ni por la caridad cristiana ni tampoco se limita a que se deba tratar a la persona humana, tanto en uno mismo como en el otro, como el fin absoluto; se trata, más bien, de activar un reconocimiento de solidaridad y fraternidad como componentes de un proyecto social*

compartido entre iguales para alcanzar la superación de la oposición igual y desigual, en el que deberá eliminarse toda la incomodidad que le viene a un sujeto por tener que reconocer la realidad humana de los explotables. En consecuencia, aspirando a esa praxis colectiva es como el impulso utópico y la sistematización de una utopía en un texto puede lograr construir lo inconstruible y saltar el límite determinado por la imposibilidad de saber expresar lo inexpressable en el mundo dado. Y al final, extinguir el sufrimiento físico.

- (viii) Experimentar la dialéctica tal y como la vive Jameson permite poner en evidencia lo fundamental que es formar intelectualmente la mente para poder participar de la lucha política y social a través de la lógica en términos tanto existenciales como críticos. Escudriñar el pasado para pronosticar un futuro no podría dejar de ser un escenario colosalmente intranquilizador. Por consiguiente, la historia humana si se clasificase como períodos inconexos daría lugar a una síntesis total caracterizada por la obscuridad intelectual y moral, por el predominio casi absoluto de exterminios económicos, raciales y religiosos y, en general, de expresiones continuas de barbarie (lo que es turbador pero al menos se contradice con la profunda energía que anida los seres humanos, cargados con el ansia originario de transformar el estado de lo existente). Pese a la profunda reificación y al cerramiento del individuo en su propia identidad, secuestrado plácidamente por las formas culturales e ideológicas que lo clavan como un artefacto inerte en un espacio estático de cosas muertas, este todavía es capaz de convulsionarse y rebelarse contra su angustia negativa y conectar con los períodos más brillantes, aunque sean mínimos, del pasado, y en ese acto de rebeldía e *hybris*, el frescor de tocar a los primeros hombres que sintieron la misma fuerza por romper con la opresión de los débiles se hace carne en el acá: es cuando el sueño despierto que practica Jameson disimuladamente, camuflado como un juego del lenguaje, se satura con la forma de un grito de lucha para, ahora sí, soñar el futuro como nuevo: “*¡Qué descubrimientos haremos! ¡Qué revoluciones diferentes están por producirse sobre la faz de la tierra! ¡Qué ignorancia la nuestra!, y ¡qué pobre experiencia tras estos últimos seis o siete mil años!*”. El pensamiento político no puede cerrarse en el presente ni en el pasado más cercano de otras generaciones, sino que debe abrirse como una ondulación gravitatoria que se expande desde el origen de los tiempos y que mueve la historia del mundo como si el suelo que pisamos se plegara hacia fuera. El grito de Jameson no es el quietismo, es un grito de guerra para

entrar en contacto con la narración más antigua y profunda de la humanidad: la narrativa de la lucha contra la explotación. Pero, además, con la plasmación de esta esperanza se recupera el tiempo del proyecto de todos aquellos a los que el capitalismo, la lucha de clases y la explotación les robó una vez y a los que hay algo nunca les ha sido devuelto: su lugar protagonista en la historia para que al fin pueda cristalizar la realización de la emancipación del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, J. S., “*The Demise of the Avant Garde*” en *Notes on the Sociology of Recent American Art. Comparative Studies in Society and History* (11), 1969, pp. 371-384.
- ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid, 2014
- *Notas sobre literatura*, vol. 11. *Obra Completa*,. Akal, Madrid, 2003.
 - *Teoría estética*, vol. 7 de *Obra completa*, Akal, Madrid, 2004.
- AMIN, S., *La ley del valor mundializada. Por un Marx sin fronteras*, El viejo topo, Madrid, 2011.
- *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989.
- AHMAD, A., “*Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’*”, *Social Text* nº 17, otoño de 1987, pp. 3-25.
- ALAVI, H., *Capitalism and Colonial Production: Essays on the Rise of Capitalism in Asia*, Routledge Kegan & Paul, London, 1982.
- ALBIAC, G., *Althusser: cuestiones de leninismo*, Zero, Madrid, 1976.
- ALTHUSSER, L., “*Freud y Lacan*” en J. Sazbón (ed.), *Estructuralismo y psicoanálisis*, Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 53-81
- *La revolución de la teoría de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.
 - *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
 - *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press. New York. 2001.
- ALTHUSSER, L y E. BALIBAR. *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 2010.
- ALTMAN, R., *Los géneros cinematográficos*, Paidós, Barcelona, 2000.
- ALY, G., Y S. HEIM, *Auschwitz and the Logic of Destruction*, Phonix, London, 2003.
- ANDERSON, P., *Los orígenes de la postmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- *El nuevo viejo mundo*, Akal, Madrid, 2012.
- ARAGON, L., *Le Paysan de París*, Gallimard, París, 1991.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Política*. Istmo. Madrid, 2005
- ARON, R., *El marxismo de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
- ARONOWITZ, S., *How Class Works. Power and Social Movement*, Yale University Press, New Haven, 2003.
- ARRIGHI, G., *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*, Akal, Madrid, 1999.
- *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Akal, Madrid, 2007

- ASHWORTH, J., *The Relationship between Capitalism and Humanitarianism*, The American Historical Review, Vol. 92, No. 4. (Oct., 1987).
- AUERBACH, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- *Scenes from the Drama of European Literature*. University of Minnesota Press, Minnesota, 1984.
- AUGÉ, M., *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- “Prefazione” a la obra de C. Grassi, *Il non sapere. Georges Bataille, sociologo della conoscenza*, Costa e Nolan, Milán, 1998, pp. 7-8.
 - *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- AUSTER, P., *La noche del oráculo*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.
- BAJTIN, M., *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1982.
- BAJTIN, M., y P. N. MEDVEDEV, *El método formal en los estudios literarios*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- BAPTIST, E. E., *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*, Basic Books, New York, 2014.
- BARTHES, R., *S/Z*, Siglo XXI, Madrid, 2001.
- *Mitologías*, Siglo XXI, Madrid, 2005.
 - *El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos ensayos críticos*, Siglo XXI, Madrid.
- BATESON, G., *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Gédisa, Barcelona, 2006.
- *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998.
- BAUDELAIRE, Ch., *Salones y otros escritos sobre arte*, Visor, Madrid, 1996
- BAUDRILLARD, J., *América*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- *Cultura y simulacro: La precesión de los simulacros; El efecto Beaubourg; A la sombra de las mayorías silenciosas; El fin de lo social*, Kairós, Barcelona, 1987.
 - “El éxtasis de la comunicación”, en H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, pp. 187-197.
- BAUMAN, Z., *La postmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001.
- y LYON, D., *Vigilancia líquida*, Paidós, Barcelona, 2013.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

- S. LASH y A. GIDDENS, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- BELL, D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- BELLAMY E., *Igualdad*, Tecnibook ediciones, 2013.
- *Selected Writings on Religion and Society*, The Liberal Art Press, New York, 1955.
- BEMIS, S. F., *John Quincy Adams and The Union*, Alfred A. Knopf, New York, 1956.
- BENASAYAG, M., Y G. SCHMIT, *Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- BENDER, Th., *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- BENJAMIN, W., *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Taurus, Madrid, 1972.
- *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989.
- *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005.
- BERMEJO, F., *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Trotta, Madrid, 2008.
- BERNAL, M., *Black Athena. The Afro Asiatic Roots of Classical Civilization (Vol. 1). The Fabrication of Ancient Greece (1785-1895)*, Free Association, London, 1987.
- BLACKBURN R., *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800*, Verso, London, 1997.
- BLANCHOT, M., *La sentencia de muerte*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- BLAUT, J. M., *The Colonizer's model of the world. Geographical diffusionism and Eurocentric history*, The Guildford Press, New York, 1993.
- BODEI, R., *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006.
- "Riff – Raff entrevista", *Riff – Raff, Revista de Pensamiento y Cultura*, nº 32, otoño de 2006, pp. 129-136.
- BORGES, J.L., *El hacedor*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- BLACKMON, D. A., *Slavery by Another Name: The Re-enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*, Anchor, New York, 2009.
- BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983.
- *El principio esperanza*, libro 1, Trotta, Madrid, 2007.
- *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*, La balsa de la medusa, Madrid, 2002.

- BLOCH, M., *La extraña derrota. Testimonio escrito de 1940*, Crítica, Barcelona, 1990.
- BLONDEL, Ch., *Introducción a la psicología colectiva*, Troquel, Buenos Aires, 1966.
- BOURDIEU, P., *Cosas dichas*, Gedisa, Madrid, 2013.
- BRAUDEL, F., *La dinámica del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Aleph, Barcelona, 1993.
- BROWN, N. O., *El cuerpo del amor*, Santa & Cole, Barcelona, 2005.
- BRECHT, B., *Vida de Galileo*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- BRIOSI, S., “Sobre *¿Qué es la literatura?* El compromiso y la ausencia de compromiso” en C. Tognonato (comp.) *Sartre contra Sartre*, Signo 2001, Buenos Aires, 2001, pp. 117-121.
- BROWN, N. O., *Eros y Tánatos. El sentido psicoanalítico de la historia*, Santa & Cole, Barcelona, 2007.
- BRUNER, J. S., *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
- BUCHANAN, I., *Frederic Jameson: live theory*, Continuum, Londres / Nueva York, 2006.
- y C. Irr (eds.), *On Jameson From Postmodernism to Globalism*, State University of New York Press, Albany, 2006.
- BUFORD, B., “Introduction to New American Writing”, *Granta*, nº 8, 1983.
- BÜRGER, P., “L’anti-avant-gardisme dans l’esthétique d’Adorno”, *Adorno, Revue d’Esthétique*, nº 8, 1985, pp. 85-94.
- BURNHAM, C., *The Jamesonian Unconscious. The Aesthetics of Marxist Theory*, Duke University Press, Duke, 1995.
- BUTLER, J., “Variaciones sobre sexto y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.
- *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001.
- BLUM, I. D., *English Utopias from 1551-1699: A Bibliography*. Bulletin of Bibliography, 21 (Jan.-April 1955).
- CALLINICOS, A., *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Polity Press, Cambridge, 1990.
- CALLINICOS, A., *Contra la tercera vía. Una crítica anticapitalista*. Crítica, Barcelona, 2002.
- *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid, 2003.
- *Los nuevos mandarines del poder americano*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- CALVET, L.-J., *Roland Barthes*, Gedisa, Barcelona, 2001.

- CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- CARR, N., *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2014.
- CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- CAVELL, S., *Los sentidos de Walden*. Pre-Textos, Valencia, 2011.
- CHANDRA, B., *The Writings of Bipan Chandra. The Making of Modern India. From Marx to Gandhi*, Orient Blackswan, New Delhi, 2012.
- CLAIR, R., *Réflexion faite: Notes pour servir à l'histoire de l'art cinématographique de 1920 à 1950*, Paris, 1951.
- CLARK, G., *Archaeology and Society: Reconstructing the Prehistoric Past*, Methuen & Co., London, 1957.
- CSIKSZENTMIHALYI, M., e I. S. CSIKSZENTMIHALYI, *Experiencia óptima. Estudios psicológicos del flujo en la conciencia*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998.
- COHEN, G. A., *Karl Marx's Theory of History. A Defense*, Princeton University Press, New Jersey, 1978.
- CONE, J. H., *God of the Oppressed*, Orbis, Nueva York, 1997.
- CONNOR, S., *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*, Blackwell, Oxford, 1997.
- COOKE, B., *The Denial of Slavery in Management Studies*. Journal of Management Studies (December 2003).
- COSTA, G., *The chronicles of time*, Grafiche Damiani, Boloña, 2008.
- CUSSET, F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona, 2003.
- DARK, K. R., *The Waves of Time. Long-term Change and International Relations*, Continuum, New York, 1998.
- DAVIS, J. C., *More, Morton and the Politics of Accommodation*", The Journal of British Studies, N° 19, 1970, pp. 27-49.
- *Utopía and the ideal society. A study of English utopian writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- DAVIS, M., "Urban Reinassance and the Spirit of Postmodernism", *New Left Review*, I/151, mayo-junio de 1985, pp. 106-113.
- *City of Quarz: Excavating the Future in Los Angeles*, Vintage, New York, 1992.
- *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*, Virus, Madrid, 2001.

- *Planeta de ciudades miseria*, Akal, Madrid, 2006.
- DE MAN, P., *Allegories of Reading. Figural Language in Rosseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, Londres, 1982.
- *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1991.
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 1999.
- *Internacional Situacionista. La superación de la política*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.
- y THE SITUATIONIST INTERNATIONAL. *Texts and documents*, The MIT Press, Cambridge, 2002.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Júcar Universitaria, Madrid, 1988.
- y F. GUATTARI, *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.
- *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- DeLILLO, D., *Los nombres*, Circe, Barcelona, 1992.
- *Submundo*, Seix Barral, Barcelona, 2009.
- DERRIDA, J., *Glas*, Denoël-Gonthier, París, 1981.
- *La escritura y la diferencia*, Anthropos, 1989.
- *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Trotta, Madrid, 1998.
- *El animal que luego estoy siguiendo*, Trotta, Madrid, 2008.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- DOSSE, F., *La historia en migajas. De “Annales” a la “nueva historia”*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1989.
- DUBY, G., *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago University Press, Chicago, 1980.
- DUQUE, N., “Obrar o morir: el mar como frontera en la novela de Conrad” en L. Beltrán y N. Duque (eds.), *Palabras de viaje. Estética y hermenéutica del viaje*, Vitel.la, 2007, pp. 151-163.
- DUS, J., “Moses or Joshua? On the problem of the Founder of the Israelite Religion”, *Radical Religion Reader*, Berkeley, 1976.
- EAGLETON, T., *Las ilusiones del postmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Cátedra, Madrid, 1998.
- *La función de la crítica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 2005.

- *La estética como ideología*. Trotta, Madrid, 2006.
- *Sobre el mal*, Península, Barcelona, 2010.
- EISENSTEIN, S. M., *Hacia una teoría del montaje* (Volumen 1), Paidós, Barcelona, 2001.
- ELDERS, F. (ed.), *La filosofía y los problemas actuales*, Fundamentos, Madrid, 1981.
- ELLACURÍA, I., *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*. Revista Latinoamericana de Teología 18, 1989, pp. 305-333.
- “*Utopia and Prophecy in Latin America*”. *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Orbis Books, New York, 1993.
- ELLIS, B. E., *American Psycho*, Ediciones B, Barcelona, 2000.
- EMERSON, R. W., *El intelectual americano*, Universidad de León, León, 1993.
- *Discurso a la Facultad de Teología*. Universidad de León, León, 1994.
- ENGELS, F., *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Mestas, Madrid, 2005.
- *El Anti-Dühring*, Claridad, Buenos Aires, 1972.
- *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Mestas, Madrid, 2005.
- *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Mestas, Madrid, 2005.
- *Dialéctica de la Naturaleza*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- EURICH, N., *Science in Utopia: A Mighty Design*, Harvard University Press, Cambridge, 1967.
- EYSTEINSSON, A., *The Concept of Modernism*, Cornell University Press, Ithaca / Londres, 1992.
- FABB, N., D. ATTRIDGE, A. DURANT y C. MACCABE (eds.), *La lingüística de la escritura: debates entre lengua y literatura*, Visor, Madrid, 1989.
- FARINA, G., “Mirada contra mirada en Jean – Paul Sartre” en C. Tognonato (comp.) *Sartre contra Sartre*, Signo, Buenos Aires, 2001, pp. 47-64.
- FAURSCHOU, G., “Obsolescence and Desire: Fashion and the Commodity Form”, en H.J. Silverman (ed.), *Postmodernism – Philosophy and the Arts* (Continental Philosophy III), Routledge, Nueva York, 1990.
- FEBVRE, L., *Martín Lutero. Un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- FERNÁNDEZ VÍTORES, R., *Teoría del residuo*, Endymion, Madrid, 1997.
- FILORAMO, G., *Millenarismo e New Age: apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari, 1999.
- FISH, S., *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham, 1989.

- FÖESING, A., *Albert Einstein*, Viking, New York, 1997.
- FOGEL, R. W., *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, Norton, New York, 1989.
- FOSTER, H., (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002.
- Voces de vanguardia. Pequeño diccionario de ideas del diseño actual”, *Arquitectura Viva*, nº 93, noviembre – diciembre de 2003.
- FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980.
- *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
 - *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1991.
 - *Estética, ética y hermenéutica*, vol. 3 de Obras esenciales, Paidós, Barcelona, 1999.
 - *Vigilar y castigar*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- FRAMPTON, K., “Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia” en H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, pp. 37-58.
- *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, vol. II. Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- FRYE, N., *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Gedisa, Madrid, 2001.
- *The Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- GALL, J., *Systemantics. How Systems Work and Especially How They Fail*, Fontana & Collins, London, 1979.
- GARCIN, J. (ed.), *Nouvelles Mythologies*, París, Seuil, 2007.
- GENOVESE. E., *Roll Jordan Roll*, Vintage, New York, 1976.
- GINZBURG, C., *Mitos, emblemas e inicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- GINZBURG, C., *El queso y los gusanos*, Muchnik, Barcelona, 1994.
- *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milán, 2000.
 - “Pruebas y posibilidades. Comentario al margen del libro *El regreso de Martin Guerre de Natalie Zemon Davis*”, en Tentativas, Prohistoria, Rosario, 2004, pp. 157-180.
- GOLDMANN, L., *Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- GONZÁLEZ PASCUAL, A., *Ideología del cine estadounidense 1990-2003*, Fundamentos, Madrid, 2009.
- GORDON, B., y L. BERGER, *Intelligent Memory*, Viking, Nueva York, 2003.

- GORDON, C. H., *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, Harper&Row, New York, 1962.
- GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E*, Orbis books, New York, 1981.
- GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, Buenos Aires, 1955.
- GREENE, B., *El universo elegante*, Crítica, Barcelona, 2003.
- *La realidad oculta. Universos paralelos y las profundas leyes del Cosmos*. Crítica, Barcelona, 2011.
- GROTIUS, H., *On the Law of War and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- GUATTARI, F., *Les annes d'hiver, 1980-1985*, Berrault, París, 1986.
- *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.
- GUERRERO, D., *Un resumen completo de El Capital de Marx*, Maia, Madrid, 2008.
- GURMÉNDEZ, C., *El secreto de la alienación y la desalienación humana*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
 - “La modernidad, un proyecto incompleto” en H.Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, pp. 19-36.
- HALL, J. A., *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Penguin Books, London, 1989.
- HARAWAY, D., “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Innappropriate/d Others”, en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York, pp. 295-337.
- HARDT, M., y A. NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Mondadori, Barcelona, 2004.
- y K WEEKS (eds.), *The Jameson Reader*, Blackwell, Oxford / Malden, 2000.
- HARTLEY, J., *The Book of Job*. Eerdmans, Grand Rapids, 1988.
- HARVEY, D., *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1989.
- *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004.
 - *Espacios del capital*, Akal, Madrid, 2009.

- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *El sistema de la Eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
 - *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Discurso Rectoral para su toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo-en-Brisgau (1933), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen III, número 10, San José, julio-diciembre de 1963.
 - *Poetry, Language, Thought*, HarperCollins, London, 2001.
- HELMING, S., “Jameson’s Lacan”, *Postmodern Culture* vol. 7, nº1, septiembre de 1996.
- *The Success of Failure of Frederic Jameson: Writing, the Sublime, and the Dialectic of Critique*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- HEXTER, J. H., *More’s Utopia: The Biography of an Idea*, Harper Torchbooks, New York, 1965.
- HOBBSAWN, E., *Revolucionarios*, Crítica, Barcelona, 2000.
- HOLZ, H. H., L. KOFLER, y W. ABENDROTH, *Conversaciones con Lukács*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- HORKHEIMER, M., y Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1997.
- HOUWEN, H. J. M., *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Madrid, 1992.
- HOWE, I., *The Idea of the Modern in Literature and the Arts*, Horizon Press, New York, 1977.
- HUNT, T., *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Anagrama, Barcelona, 2011.
- HUYSEN, A. “Guía del posmodernismo”, en N. Casullo (ed.), *El debate modernidad – posmodernidad*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993, pp. 267-318.
- JACOBSON, N. P., “*Marxism and Religious Naturalism*”, *Journal of Religion*, Vol. 29, The University of Chicago Press, 1949.
- JAMES, E. O., *Los Dioses del Mundo Antiguo. Historia y difusión de la religión en el antiguo Oriente Próximo y en el Mediterráneo Oriental*, Guadarrama ediciones, Madrid, 1962.
- JAMES, W., *The Moral Philosopher and the Moral Life. An address to the Yale Philosophical Club, April 1891*, Kessinger, 2010.

JAMESON, F., "The Laughter of Nausea", *Yale French Studies*, nº 23: Humor, 1959, pp. 26-32.

- "La cuisine Bette and Allegorical Realism" *PMLA*, vol. 86, nº2, marzo de 1971, pp. 241-254.
- "Metacommentary", *PMLA*, vol. 86, nº1, enero de 1971, pp. 9-18.
- "The Great American Hunter, or, Ideological Content in the Novel", *College English*, vol. 34, nº 2: *Marxism Interpretations of Mailer, Woolf, Wright and Others*, noviembre de 1972, pp. 180-197.
- "Demystifying Literary History", *New Literary History*, vol. 5, nº 3: *History and Criticism: I*, primavera de 1974, pp. 605-612.
- *Marxism and Form, Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton University Press, New Jersey, 1974.
- "Romance and Genre", *New Literary History*, vol. 7, nº 1: *Critical Challenges: The Bellagio Symposium*, otoño de 1975, pp. 135-163.
- "On Goffman's Frame Analysis", *Theory and Society*, vol. 3, nº 1, marzo de 1976, pp. 119-133.
- "The ideology of the Text", *Salmagundi*, nº 31-32, otoño de 1975 – invierno de 1976.
- "Class and allegory in contemporary mass culture: Dog day afternoon as a political film", *College English*, vol. 38, nº 8, abril de 1977, pp. 843 – 859.
- "Ideology, Narrative Analysis, and Popular Culture", *Theory and Society*, vol. 4, nº 4, invierno de 1977, pp. 543-559.
- *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, University of California, Berkeley, 1979.
- *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*, Ariel, Barcelona, 1980.
- "Reflections in Conclusion" en Th.W. Adorno, W. Benjamin, E. Bloch, B. Brech y G. Lukács, *Aesthetics and Politics. The Key Text of the Classic Debate within German Marxism*, Verso, Nueva York, 1980.
- "From Criticism to History", *New Literary History*, vol. 12, nº 2: *Interpretation and Literary History*, invierno de 1981, pp. 367-375.
- "On Balzac", *Boundary 2*, vol. 12, nº 1, otoño de 1983, pp. 227-234.
- *Sartre. The Origins of a Style*, Columbia University Press, Nueva York, 1984.
- "Architecture and the Critique of Ideology" en J. Ockman (ed.), *Architecture, Criticism, Ideology*, Princeton Architectural Press and Revisions, 1985, pp. 51-87.

- "Introduction", Yale French Studies, nº 68: Sartre After Sartre, 1985, pp. iii-xi.
- "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism", Social Text, 15, otoño de 1986.
- "Regarding Postmodernism. A conversation with Frederic Jameson", con Anders Stephanson, en Social Text, nº 17, otoño de 1987, pp. 29-54.
- "Foreword" en Jean – François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, pp. vii-xxi.
- The ideologies of theory. Essays 1971 – 1986. Vol. 1: Situations of Theory. Vol 2: *The Syntax of History*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, Routledge, Londres, 1988.
- *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente crítico*, Visor, Madrid, 1989.
- "Leer sin interpretar: la postmodernidad y el videotexto" en N. Fabb, D. Attridge, A. Durant y C. MaxCabe (eds.), La lingüística de la escritura: debates entre lengua y literatura, Visor, Madrid, 1989, pp. 207-229.
- *Signatures of the Visible*, Routledge, Nueva York, 1990.
- "Modernism and Imperialism" en T. Eagleton, F. Jameson y E. Said (eds.), *Nationalism, Colonialism and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis / Londres, 1990, pp. 43 – 66.
- "Benjamin's Readings", Diacritics, vol. 22, nº 3-4: Commemorating Walter Benjamin, otoño – invierno de 1992, pp. 19-34.
- "Envelopes and Enclaves: The Space of Post – Civil Society. (An Architectural Conversation)" con Michael Speaks, Assemblage, nº 17, abril de 1992, pp. 30-37.
- "Spatial Systems in North by Northwest" en S. Zizek, Everything you always wanted to know about Lacan (but were afraid to ask Hitchcock), Verso, Londres, 1992, pp. 47-72.
- *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1995.
- *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.
- *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983 – 1998*, Manantial, Buenos Aires, 1998.
- *Brecht and Method*, Verso, Nueva York / Londres, 2000.
- *Las semillas del tiempo*, Trotta, Madrid, 2000.
- "Sobre los estudios culturales" en F. Jameson y S. Zizek, Estudios Culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo, Paidós, Buenos Aires, 2001.

- “*Posmodernismo o sociedad de consumo*” en H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, pp. 165 – 186.
 - “*La ciudad futura*”, *New Left Review*, nº 21, Akal, Madrid, julio-agosto de 2003, pp. 91-106.
 - “*Miedo y odio a la globalización*”, *New Left Review*, nº 23, Akal, Madrid, noviembre-diciembre de 2003, pp. 91-99.
 - “*Morus: The Generic Window*”, *New Literary History*, vol. 34, nº 3: *Theorizing Genres II*, verano de 2003, pp. 431-451.
 - “*The End of Temporality*”, *Critical Inquiry*, verano de 2003, pp. 695-718.
 - “*La política de la utopía*”, *New Left Review*, nº 25, Akal, Madrid, marzo – abril de 2004, pp. 37-54.
 - *Una modernidad singular: Ensayo sobre la ontología del presente*, Gedisa, Barcelona, 2004.
 - *El realismo y la novela providencial*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006.
 - “*New Literary History after the End of the New*”, *New Literary History*, vol. 39, nº 3, verano de 2008, pp. 375-383.
 - *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Akal, Madrid, 2009.
 - *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
 - *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*, Lengua de trapo, Madrid, 2012.
 - *El posmodernismo revisado*, Abada editores, Madrid, 2012,
 - *The Antinomies of Realism*, Verso, London, 2013.
 - *Valencias de la dialéctica. Eterna Cadencia*, Buenos Aires, 2013.
 - *Las ideologías de la teoría*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014.
 - *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu*, Akal, Madrid, 2015.
- JARAUTA, F., “*Qué paso con Ulises*”, *Claves de la Razón Práctica*, nº 96, Madrid, octubre de 1999, pp. 54-56.
- JENCKS, Ch., *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Gustavo Gili, Barcelona, 1984.
- JENKINS, K., *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- JUNG, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 2012.
- KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

- KENDRICK, C., “*More's Utopia and Uneven Development*” en *Boundary 2*. Vol. 13, No. 2/3, On Humanism and the University II: The Institutions of Humanism (Winter - Spring). Duke University Press, Duke, 1985, pp. 233-266.
- KOEPPING, K-P., *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, University of Queensland Press, Queensland, 1983.
- KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013.
- KOOLHAAS, R., y B. MAU, *S M L XL*, Monacelli Press, Nueva York, 1995.
- *Mutations. Rem Koolhaas Harvard Project on the City. Stefano Boeri Multiplicity. Sandford Kwinter. Nadia Tazi. Hans Ulrich Obrist*, Actar, Burdeos, 2000.
- KORCH, K., *Tres ensayos sobre el marxismo*, Era, México, 1979.
- KOVALIOV, S. I., *Historia de Roma*. Akal, Madrid, 2007.
- KOYRÉ, A., *The Political Function of the Modern Life*, Contemporary Jewish Records. The American Jewish Committee. Volume VIII, New York, 1945.
- KRACAUER, S., *Teoría del cine. La redención de la realidad física*, Paidós, Barcelona, 2001.
- KRISTEVA, J., *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Éditions du Seuil, Paris, 1974.
- KUNDERA, M., *La despedida*, Tusquets, Barcelona, 1995.
- KUPERBERG, C. y J. KUPERBERG. Documental “*Hollywood between Paranoia and Sci-Fi. The Power of Myth*”, AMC, 2011.
- LACLAU, E., *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Tres Cantos, 2015.
- LAERCIO, D., *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- LAFONTAINE, O., *El corazón late a la izquierda*, Paidós, Barcelona, 2000.
- LANGE, O., *Problemas de economía política del socialismo*, Fondo de Cultura Económica. México, 1989.
- LASH, S., “*Postmodernidad y deseo (sobre Facault, Lyotard, Deleuze, Habermas)*”, en N. Casullo (ed.), *El debate modernidad – posmodernidad*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993, pp. 357-400.
- LEFEBVRE, H., *La producción del espacio*. Capitán Swing. Madrid, 2013.
- LE GUIN, U. K., *Las doce moradas del tiempo*, RBA, Barcelona, 2013.
- LENIN. V. I., *Obras completas*, Tomo XVI: septiembre de 1909-fines de 1910, Akal, Madrid, 1977.
- *¿Qué hacer?*, Akal, Madrid, 1975.

- LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997.
- LEVIN, H., *Refractions Essays in Comparative Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1966.
- LEVITAS, R., *Concept of Utopia*, Syracuse University Press, Syracuse, 1990.
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 2003.
- LEWIS, C. S., *De este y otros mundos. Ensayos sobre literatura fantástica*. Alba Editorial, Barcelona, 2004.
- LIPPS, Th., *Los fundamentos de la estética*, Daniel Jorro, Madrid, 1923.
- LODGE, D., *El mundo es un pañuelo*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- LUHMANN, N., *Teoría política en el estado del bienestar*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- LUKACS, G., *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- *Teoría de la novela* Edhasa, Barcelona, 1971.
 - *Estética. La peculiaridad de lo estético*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- LYNCH, K., *La imagen de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona, 2012.
- LYON, D., *Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.
- *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 2005.
 - *Economía libidinal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.
- MACCABE, C., “Prólogo”, en F. Jameson, *La estética geopolítica. Cine y espacio en el sistema mundial*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 11-19.
- MACHEREY, P., *Pour une théorie de la production littéraire*. ENS Éditions, Lyon, 2014.
- MANDEL, E., *El capitalismo tardío*, Era, México, 1979.
- *Long waves of Capitalist Development. A Marxist interpretation*, Verso, Londres, 1995.
- MANHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid, 1966.
- MANUEL, F. E., *Freedom from History*, New York University Press, New York, 1971.
- MARCUSE, H., *El fin de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1986.
- *Psicoanálisis y política*, Península, Barcelona, 1972.
- MARION, J.-L., *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, PUF, París, 1991.
- *Questions cartésiennes II: Sur l’ego et sur Dieu*, PUF, París, 1996.
- MARX, L., *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, London, 2000.

MARX, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-Textos, Madrid, 2014

- *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Penguin Books, London, 1993.
- *El Capital. Crítica de la economía política*, (Libros I, II y III), Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- *Crítica del programa de Gotha*, elaleph.com, 2000,
- *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Ediciones del Signo. Buenos Aires, 2005.
- *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2006.

MARX, K., y F. ENGELS, *Escritos de juventud*, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965.

- *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Claridad, Buenos Aires, 1971.
- *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.
- *Collected Works* (vol.1). International Publishers, New York, 1975.

MCCLELLAND, J. S., *A History of Western Political Thought*, Routledge, London. 1998.

MENDENHALL, G. E., *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

MISSAC, P., *Walter Benjamin. De un siglo al otro*, Gedisa, Barcelona, 1997.

MOREY, M., *Psiquemáquinas*, Montesinos, Barcelona, 1990.

MOSCO, V., *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace*, MIT Press, Boston, 2005.

MORO, Th., *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

MOORE, B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Penguin, London, 1967.

MOUFFE, Ch., y E. LACLAU, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.

MURRAY, G., *The Rise of the Greek Epic. Being a course of lectures at Harvard University*, Forgotten Books, 2012.

NADEAU, M., *Histoire du surréalisme*, Seuil, París, 1991.

NEGRI, A., *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, Madrid, 2001.

NELSON, C., Y L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois University Press, Chicago, 1988.

- NIEBUHR, R., *La ironía en la historia americana*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.
- *Christ and Culture*, Harper Torchbooks, New York, 1956.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- NOBLE, D., *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Paidós, Barcelona, 1999
- NORTHUP, S., *12 años de esclavitud*, Barataria, Sevilla, 2014.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- PACKER, G., *El desmoronamiento. Treinta años de declive americano*, Debate, Madrid, 2013.
- PALMER, R. E., *¿Qué es la Hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco, Madrid, 2002.
- PERDUE, C. L., T. E. Barden, R. K. Phillips, *Weevils in the Wheat: Interviews with Virginia Ex-slaves*, University Press of Virginia, Virginia, 1976.
- PERELLÓ, C. A., *EL matrimonio en Plauto: Problemas relativos a la familia romana en el siglo II a.C. a través de la comedia*. Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2011.
- PHELAN, J.L., *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. University of California Press, Berkeley, 1970.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, PPU, Barcelona, 2002.
- POIRIER, R., *Robert Frost: The Work of Knowing*, Stanford University Press, Stanford, 1990.
- POLANYI, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- POULANTZAS, N., *Fascismo y dictadura: la III Internacional frente al marxismo*, Siglo XXI, México, 1971.
- RAPHAEL M., *The Demands of the Art*, Princeton University Press, New York, 1968.
- REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- *The Rule Of Metaphor. The creation of meaning in language*, Routledge, London, 2003.
- RIFKIN, J., *La sociedad de coste marginal cero. El Internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*, Paidós, Madrid, 2014.
- RIMBAUD, A., *Hay que ser absolutamente moderno*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1998.

- RINZLER, J. W., *The Making of The Empire Strikes Back.*, Aurum Press, London, 2010.
- RIPALDA, J. M.^a, *De Angelis: Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.
- *Los límites de la dialéctica*, Trotta, Madrid, 2005.
- RITSCHL, A., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1900.
- ROBERTS, A., Fredric Jameson, Routledge, Londres, 2000.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J.L., “La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (Una aproximación)”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 35, mayo – agosto de 2005, pp. 99 – 113.
- *Crítica de la razón postmoderna*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2006.
 - “*Crisis y perspectivas de la eutopía*” *Convivium, Revista de Filosofía*, nº 21, 2008, pp. 153-174.
- RODRIGUÉZ PRIETO, R., y J. M. SECO., *¿Por qué soy de izquierdas? Por una izquierda sin complejos*, Almuzara, Sevilla, 2010.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.
- ROSE, H. J., *Primitive Culture in Greece*, Methuen & Company, Great Britain, 1925.
- ROSE, M.A., “Post-Modern Pastiche”, *British Journal of Aesthetics*, enero de 1991, pp. 26-38.
- ROUDINESCO E., *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- RUSKIN, J., *La lámpara de la memoria*, Taurus, Madrid, 2014.
- SABATO, E., *Sobre héroes y tumbas*, vol. II, Madrid, 2001.
- SAFRANSKI, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Fábula-Tusquets, Barcelona, 2012.
- SAHLINS., M., *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- SAID, E. W., “Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad”, en H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, pp. 199 – 235.
- SAID, E. W., y F. JAMESON, *Nationalism, Colonialism and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.
- SAMUEL, R., *Theatres of Memory*, Verso, Londres, 1999.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Las ideas estéticas de Marx (ensayos de estética marxista)*, Biblioteca Era, México, 1979.

- SANDEL, M. J., *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Debate, Barcelona, 2013.
- SARTRE, J.-P., *¿Qué es la literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1962.
- *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la "praxis" individual a lo práctico inerte*, Losada, Buenos Aires, 1963.
 - *Crítica de la razón dialéctica, Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro II. Del grupo a la historia. Losada, Buenos Aires, 1963.*
 - *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Seix Barral, Barcelona, 2005.
 - *Marxismo y subjetividad*, New Left Review, N° 88, septiembre-octubre de 2014.
- SAUNDERS, F. S., *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, The New Press, New York, 2000.
- SAUSSURE, F. De, *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 1991.
- SCHOLER, M., *Ressentiment*, Marquette University Press, Wisconsin, 1994.
- SCHOLEM, G., *The Messianic Idea in Judaism and others Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books. New York, 1995.
- SCHUMPETER, J. A., *¿Puede sobrevivir el capitalismo? La destrucción creativa y el futuro de la economía global*, Capital Swing, Madrid, 2010.
- SHAW, G. B., *Vuelta a Matusalén*, Americana, Buenos Aires, 1958.
- SILVER, D., *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Taurus, Madrid, 1998.
- SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid, 2013.
- SOBRINO, J., *Terremoto, Terrorismo, Barbarie y Utopía*, Trotta, Madrid, 2002.
- *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid, 2007.
- SOMBART, W., *El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- SONTAG, S., *Contra la interpretación*, Alfaguara, Madrid, 1996
- *Estilos radicales*, Suma de Letras, Madrid, 2002.
- SPINOZA., B , *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- SWANSON., G. E., *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor Paperback & The Michigan University Press, Detroit, 1964.
- THAPAR, R., *The Past and the Prejudice*, National Book Trust, New Delhi, 1975.

- THOMPSON, E. P., Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial, Crítica, Barcelona, 1984.
- TODOROV, T., Crítica de la crítica, Paidós, Barcelona, 2005.
- TOGNONATO, C. (comp.), Sartre contra Sartre, Signo, Buenos Aires, 2001.
- TOURAINÉ, A., La sociedad post-industrial, Ariel, Barcelona, 1972.
- THOREAU, H. D., *Walden*, Parsifal Ediciones, Barcelona, 2001.
- THORNE, K. S., *Agujeros negros y tiempo curvo. El escandaloso legado de Einstein*, Crítica. Barcelona, 2011.
- TRILLING, L., *Más allá de la cultura y otros ensayos*, Lumen, Barcelona, 1968.
- TURNER, D. *Marxism and Christianity*, Blackwell, Oxford, 1983.
- TWAIN, M. y C. D. Warner, *La edad dorada*, Baile del sol, Canarias, 2007.
- ULMER, G. L., “El objetivo de la poscrítica” en H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2002, pp. 125 – 163.
- VENTURI, R., S. IZENOUR y D. SCOTT BROWN, *Aprendiendo de Las Vegas: el simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- VICO, G., *Ciencia nueva*. Tecnos, Madrid, 2006.
- VILAR, P., “El método histórico” en Althusser, método histórico e historicismo, Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 7-24.
- VILLANUEVA, D., *Teorías del realismo literario*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004.
- VOLÓSHINOV., V. N., *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, Godot, Buenos Aires, 2010.
- WACKERNAGEL M, y W. REES, *Notre empreinte écologique*, EcoSociété, París, 2009.
- WASSER, F., *Steven Spielberg's America*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Reus, Madrid, 2009.
- *Historia económica general*, Siglo XXI, México, 2011.
- WEST, C., *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, Monthly Review Press, New York, 1991
- WEYL, H., *Simetría*, McGraw-Hill Interamericana, México, 1993.
- WHITE, H., *Tropics of Discourse, Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- WHITEHEAD, A. N., *Religion in the Making*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

WILSON, E. O., *Consilience. La unidad del conocimiento*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.

WILLIAMS, R., *Television: Technology and Cultural Form*, Routledge, London, 2004.

WRIGHT, H. C., *Marriage and Parentage, or, the Reproductive Element in Man, as a Means to His Elevation and Happiness*, Nabu Press, Charleston, 2010.

WÖLFFLIN, H., *Reflexiones sobre la historia del arte*, Ediciones 62, Barcelona, 1988.

WORRINGER, W., *Abstraction and Empathy*, Elephant, Chicago, 1997.

WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1990.

ZAVALA, I. M., *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

ZENKO, E., "Art and Culture in the Work of Fredric Jameson", *Filozofski – Vestnik*, 22 (2), 2001, pp. 127-139.

ZIZEK, S., *Everything you always wanted to know about Lacan (but were afraid to ask Hitchcock)*, Verso, Londres, 1992.

- *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Paidós, Buenos Aires, 1993.

- Los textos cinematográficos utilizados en la investigación son:

BLACKHAT. Dirigido por Michel Mann. Producido por Forward Pass y Legendary Pctures. Distribuida por Universal Pictures (2015).

CAPITÁN PHILLIPS. Dirigida por Peter Greengrass. Producido por Scott Rudin Productions y Michael De Luca Productions. Distribuida por Columbia Pictures (2013).

DOCE AÑOS DE ESCLAVITUD. Dirigida por Steve McQueen. Producido por Regency Pictures y River Road Pictures. Distribuida por Twentieth Century Fox (2013).

INTERSTELLAR. Dirigida por Christopher Nolan. Producido por Paramount Pictures y Warner Bros Pictures. Distribuida por Paramount Pictures (2014).

LA GUERRA DE LOS MUNDOS. Dirigido por Steven Spielberg. Producido por Paramount Pictures y Dreamworks SKG. Distribuida por Paramount Pictures (2005).

LINCOLN. Dirigido por Steven Spielberg. Producido por Dreamworks SKG y Twentieth Century Fox. Distribuida por Touchstone Pictures (2012).

PROMETHEUS. Dirigida por Ridley Scott. Producido por Twentieth Century Fox y Dune Entertainment. Distribuida por Twentieth Century Fox (2012).